

توماس الأكويني

في كتاب

الخلاصة للإلهيات



إعداد

دار حابر
بيروت



كتبا

الحصة لأهل الأهلوتين



كتاب
الحياة اللاهوتية

للقديس توما الأكويني الأستاذ الملكي

المجلد الرابع

ترجمه من اللاتينية الى العربية الفقير الى ربه تعالى

الحوري بولس عواد

عفي عنه

طبع بالمطبعة الادبية في بيروت سنة ١٩٦٨

Nihil obstat

† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur

† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis]

Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriæ.

لا مانع

† الاخ كودنسيوس اسقف كاليا

ليُطبع

† الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية

الباب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

البحثُ التَّامُّ اربعين

في انفعالات الغضبية واولاً في الرجاء واليأس - وفيه ثمانية فصول

ثمَّ يجب النظر في انفعالات الغضبية واولاً في الرجاء واليأس وثانياً في الجبن والتهور
وثالثاً في الغضب - اما الاول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل - ١ في ان الرجاء
هل هو نفس الاشتياق او الاشتهاه - ٢ في ان الرجاء هل هو الى القوة الادراكية او الى
القوة الشوقية - ٣ في ان الرجاء هل يوجد في الحيوانات العجم - ٤ في ان الرجاء هل يصاده
اليأس - ٥ في ان علة الرجاء هل هي التجربة - ٦ في ان الرجاء هل هو اعظم في الشباب
والسكاري - ٧ في نسبة الرجاء الى المحبة - ٨ في ان الرجاء هل يساعد على الفعل

الفصلُ الاولُ

في ان الرجاء هل هو نفس الاشتياق او الاشتهاه

يُخصَّصُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الرجاء هو نفس الاشتياق او الاشتهاه
لكونه يُجمل في جملة امهات الانفعالات الاربع . وقد جعل اوغسطينوس
الاشتهاه مكانه عند ما ذكر امهات الانفعالات الاربع في مدينة الله ك ١٤
ب ٧ و ٩ . فالرجاء اذن هو نفس الاشتهاه او الاشتياق

٢ وايضاً ان الانفعالات لثمايز بتمايز الموضوعات . وموضوع الرجاء والاشتهاه
او الاشتياق واحد وهو الخير المستقبل . فالرجاء اذن هو نفس الاشتهاه
او الاشتياق

٣ وايضاً ان قيل ان الرجاء يزيد على الاشتياق امكان الحصول على الخير
المستقبل يرذُّه ان ما نه الى الموضوع نسبة عرضية لا يُحدثُ تغييراً في نوع
الانفعال . وللممكن نسبة عرضية الى الخير المستقبل الذي هو موضوع الاشتهاه
او الاشتياق والرجاء . فاذاً ليس الرجاء انفعلاً مغايراً بالنوع للاشتياق او الاشتهاه

لكن يعارض ذلك ان للقوى المختلفة افعالات مختلفة متبايزة بالنوع . والرجاء الى القوة الغضبية والاشتياق والاشتهاء الى القوة الشهوانية . فالرجاء اذن مغاير بالنوع للاشتياق او الاشتهاء

والجواب ان يقال ان حقيقة الانفعالات النوعية تعتبر من جهة الموضوع ويشترط لموضوع الرجاء اربعة اولاً ان يكون خيراً لان الرجاء لا يتعلق حقيقة الا بالخير وبهذا يفارق الرجاء الخوف الذي يتعلق بالشروثانياً ان يكون مستقبلاً اذ ليس يرغب الحاضر الحاصل وبهذا يفارق الرجاء اللذة التي تتعلق بالخير الحاضر وثالثاً ان يكون شاقاً متعسراً حصوله اذ ليس يقال ان راجياً يرجو امراً يسيراً يقدر ان يحصل عليه حالاً وبهذا يفارق الرجاء الاشتياق او الاشتهاء الذي يتعلق بمطلق الخير المستقبلي ورابعاً ان يكون ذلك الشاق يمكن الحصول اذ ليس احد يرجو ما يتعذر عليه حصوله مطلقاً وبهذا يفارق الرجاء اليأس . فيظهر اذن من ذلك ان الرجاء مغاير للاشتياق كما تعابير افعالات الغضبية افعالات الشهوانية ولذلك كان لابد من سبق الاشتياق للرجاء كما لابد من سبق افعالات الشهوانية لجميع افعالات الغضبية كما مر في م ب ٢٥ ف ١

اذا اوجب على الأول بان اوعظطينوس انما جعل الاشتها : مكان الرجاء لان كليهما يتعلق بالخير المستقبلي ولان الخير الغير الشاق لا يعتد به حتى يظهر ان الاشتها يتعلق على الاخص بالخير الشاق الذي يتعلق به الرجاء ايضاً وعلى الثاني بان موضوع الرجاء ليس مطلق الخير المستقبلي بل ما كان منه شاقاً متعسراً الحصول على ما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان موضوع الرجاء لا يزيد على موضوع الاشتها ، الامكان فقط بل المشقة ايضاً وبها يصير الرجاء الى قوة اخرى اي الى الغضبية التي تتعلق بالشاق كما مر في ق ا م ب ٨١ ف ٢ ونسبة الممكن والمستحيل الى موضوع

القوة الشوقية ليست عرضية بالاطلاق لان الشوق هو مبدأ الحركة وليس يتحرك شيء الى شيء الا باعتبار امكانه اذ ليس يتحرك احد الى ما يعتقد ادراكه مستحيلاً ولهذا كان الرجاء يفاير اليأس بحسب تمايز الممكن والمستحيل

الفصل الثاني

في ان الرجاء هل هو الى القوة الادراكية او الى القوة الشوقية
يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرجاء هو الى القوة الادراكية لانه انتظار في ما يظهر فقد قال الرسول في رو ٨ : ٢٥ « فان كنا نرجو ما لانشاهده فبالصبر نتظره » والانتظار يظهر انه الى القوة الادراكية التي من شأنها ان تستظر . فالرجاء اذن الى الادراكية

٢ وايضاً يظهر ان الرجاء والثقة واحد بينه ولتلك نسمي اهل الرجاء واليقين ايضاً كما نريد بالثقة والرجاء معنى واحداً . والثقة يظهر انها الى القوة الادراكية كالإيمان ايضاً . فكذا الرجاء ايضاً

٣ وايضاً ان اليقين خاص بالقوة الادراكية . والرجاء يوصف باليقين . فالرجاء اذن خاص بالقوة الادراكية

لكن يعارض ذلك ان الرجاء يتعلق بالخبر كما مر في الفصل الآنف . والخبر من حيث هو خبر ليس موضوعاً للقوة الادراكية بل للقوة الشوقية . فاذا ليس الرجاء الى القوة الادراكية بل الى القوة الشوقية

والجواب ان يقال لما كان الرجاء يدل على ضرب من انبساط الشوق الى الخير كالت من الواضح انه الى القوة الشوقية فان الحركة الى الاشياء خاصة بالشوق وفعل القوة الادراكية لا يستكمل بحركة المدرك الى الاشياء بل بمحصل الاشياء المدركة في المدرك . الا انه لما كانت القوة الادراكية تحرك القوة الشوقية بايرادها لما موضوعها كان يلحق اعتبارات الموضوع المتصور المختلفة حركات

مختلفة في القوة الشوقية فان تصور الخير ينشأ عنه في الشوق حركة متمايزة للحركة الناشئة عن تصور الشر وكذا ينشأ عن تصور الخير باعتبار كونه حاضراً او مستقبلاً ومطلقاً او شاقاً وممكناً او مستحيلاً حركات متمايزة . وعلى هذا فالرجاء حركة للقوة الشوقية تابعة تصور الخير المستقبل الشاق الممكن حصوله اي هو انبساط الشوق الى هذا الموضوع

إذا اجيب على الاول بانه لما كان الرجاء يتعلق بالخير الممكن كانت حركة الرجاء تنشأ في الانسان على نحوين كما ان شيئاً يكون ممكناً له على نحوين ايسر باعتبار قدرته وباعتبار قدرة غيره فما يرجوه نيله بقدرته لا يقال انه ينتظره بل انه يرجوه فقط ولا يقال حقيقة انه ينتظر الا ما يرجوه بمساعدة قدرة الغير فان معنى انتظر في اللاتينية (expectare) أمل من الغير من حيث ان القوة المتصورة السابقة لا تنظر الى الخير الذي تقصد نيله فقط بل الى ما ترجوه نيله بقوته ايضاً كقوله في مي ١٠ : ٥١ «التفت لأغاثة الناس» فإذا قد يقال أحياناً لحركة الرجاء انتظار باعتبار نظر القوة الادراكية السابقة

وعلى الثاني بان ما يشتهي الانسان ويعتبر نفسه قادراً على نيله يعتقد انه سيناله ومن هذا الوثوق الذي يحصل في القوة الادراكية السابقة يقال للحركة اللاحقة في الشوق ثقة فان الحركة الشوقية تسمى من الادراك السابق كما يسمى المعلوم من العلة التي هي آيين لان القوة المتصورة اعظم ادراكاً لفعالها منها لتعمل القوة الشوقية

وعلى الثالث بان اليقين لا توصف به حركة الشوق الحسي فقط بل حركة الشوق الطبيعي ايضاً كقولنا ان الحجر يميل يقيناً الى جهة التحت وذلك باعتبار التحقق الناشئ عن العلم اليقيني السابق حركة الشوق الحسي او الطبيعي ايضاً

ألفصل الثالث

في ان الرجاء هل يوجد في الحيوانات العجم

يُتَخَطَّى إلى الثالث بان يقال : يظهر ان الرجاء لا يوجد في الحيوانات العجم لانه يتعلق بالخير المستقبلي كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ .
وعلم المستقبلات ليس الى الحيوانات العجم اذ ليس لها الا المعرفة الحسية التي لا تتعلق بالمستقبلات . فالرجاء اذن ليس يوجد في الحيوانات العجم
٢ وايضاً ان موضوع الرجاء هو الخير الممكن ليله . والممكن والمستحيل فصلان للصدق والكذب اللذين لا وجود لهما الا عند العقل كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ . فالرجاء اذن ليس يوجد في الحيوانات العجم التي لا عقل لها
٣ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تلك ك ٩ ب ١٤ « الحيوانات تتحرك بما تشاهده » . والرجاء ليس يتعلق بما يشاهد لان « ما يشاهده الانسان كيف يرجوه » كما في رو ٨ : ٢٤ . فالرجاء اذن ليس يوجد في الحيوانات العجم
لكن يعارض ذلك ان الرجاء من افعالات القضية . والقضية موجودة في الحيوانات العجم . فكذا الرجاء ايضاً

والجواب ان يقال ان الانفعالات الباطنة في الحيوانات يمكن ان تُعرف من حركاتها الظاهرة وهذه تدل على ان الرجاء موجود في الحيوانات العجم فان الكلب او البازيعة متى رأى اربناً او بئناً بعيداً جداً لم يتحرك اليه كانه لا يرجو ادراكه ومتى كان قريباً تحرك اليه كأنما يرجو ادراكه فقد تقدم في مب ١ ف ٢ ومب ٢٦ ف ١ ان الشوق الحسي في الحيوانات العجم والشوق الطبيعي في ما خلا عن الحس يتبعان تصور عقل ما كما يتبعه شوق الطبيعة العاقلة الذي يقال له ارادة الا ان الفرق في ذلك ان حركة الارادة تتبع تصور العقل المتصل وحركة الشوق الطبيعي تتبع تصور العقل المنفصل الذي انشأ الطبيعة ومثله في ذلك

الشوق الحسي في الحيوانات المعجم التي تفعل ايضاً بفريضة طبيعية ولهذا السبب نجد اعمال الحيوانات المعجم وغيرها من الاشياء الطبيعية جارية على نهج واحد كاعمال الصناعة . وبهذا الاعتبار يكون في الحيوانات المعجم رجاءاً ويأساً اذاً اجيب على الاول بان الحيوانات المعجم وان كانت لا تعرف المستقبل الا انها تتحرك بالفريضة الطبيعية الى شيء مستقبل كما لو عرفت المستقبل بسابق نظرها فان هذه الفريضة مركبة فيها من العقل الالهي الذي يعلم المستقبلات بسابق نظره

وعلى الثاني بان موضوع الرجاء ليس الممكن الذي هو فصل للصدق لان هذا يتبع نسبة المحمول الى الموضوع بل الممكن الذي يقال باعبار قوة ما فالى هذين الفرضين قسم الفيلسوف الممكن في الالهيات ك ٥ م ١٧ وعلى الثالث بان المشاهدة وان لم تتعلق بالامر للمستقبل الا ان الحيوان يتحرك شوقه بما يشاهده في الحال الى ادراك امر مستقبل او اجتنابه

الفصل الرابع

في ان الرجاء هل يضاده اليأس

يُختص الى الرابع بان يقال : يظهر ان اليأس ليس ضد الرجاء فان الواحد يضاده واحد كما في الالهيات ك ١٠ م ١٧ . والرجاء يضاده الخوف . فاذا لا يضاده اليأس

٢ وايضاً يظهر ان الاضداد تتعلق بواحد بعينه . والرجاء واليأس لا يتعلقان بواحد بعينه لان الرجاء يتعلق بالخير واليأس يحصل عن شر مانع من الحصول على الخير . فاذا ليس اليأس مضاداً للرجاء

٣ وايضاً ان الحركة يضادها الحركة واما السكون فيقابل الحركة على سبيل العدم . واليأس يظهر انه يدل على سكون لا على حركة . فهو اذاً ليس مضاداً

للرجاء الذي يدل على حركة انبساط إلى خير مرجو
لكن يعارض ذلك ان اسم اليأس (أي في اللاتينية وهو desperatio) موضوع
على سبيل المضادة للرجاء

والجواب ان يقال قد مر في مب ٢٣ ف ٢ ان التضاد يحصل في التغيرات
على ضربين احدهما بحسب الميل الى منتهيات متضادة وهذا الضرب لا يحصل
الا في افعالات الشهوانية كتضاد المحبة والبغض والثاني بحسب الميل والتفوق
بالنسبة الى منتهى واحد بينه ولهذا الضرب يحصل في افعالات التضيية كما
مر هناك. وموضوع الرجاء الذي هو الخير الشاق اذا اعتبر معه امكان نيله
كان متضمناً حقيقة الجاذب وبهذا الاعتبار يتوجه اليه الرجاء الذي يفيد
نوعاً من الميل واما اذا اعتبر معه تمذرنيله فيتضمن حينئذ حقيقة الدافع لانه
« متى افضى الناس الى امر مستعجل تفرق شملهم » كما في الخلقيات ك ٣ ب ٣
وبهذا الاعتبار يتعلق به اليأس ولذا كان اليأس يتضمن حركة نوع من التفوق
فكان مضاداً للرجاء مضادة التفوق للميل

اذاً اجيب على الاول بان الخوف يضاد الرجاء من جهة تضاد موضوعيهما
اي الخير والشر فان هذه المضادة تحصل في افعالات التضيية باعتبار انبعاثها
عن افعالات الشهوانية واما اليأس فالتما يضاده من جهة تضاد الميل
والتفوق فقط

وعلى الثاني بان اليأس لا يتعلق بالشر من حيث هو شر ولكنه قد يتعلق به
بالعرض من حيث ان شيئاً يصير به ممتنع الحصول وقد يحصل اليأس عن مجرد
مجاورة الخير للطاقة

وعلى الثالث بان اليأس لا يتضمن الدلالة على عدم الرجاء فقط بل يدل
ايضاً على تفوق من الشيء المشتى لاعتبار تمذر حصوله فلا بد اذن من تقدم

الشوق عليه في الاعتبار كالرَّجاء لأن ما لا يتعلق به شوقنا لا يتعلق به رجائنا ولا يأمننا ولهذا أيضاً كان كلاهما يتعلق بالخير الذي يتعلق به الشوق

الفصل الخامس

في أن التجربة هل هي علة الرجاء

يختص إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن التجربة ليست علة الرجاء فإن التجربة إلى القوة الإدراكية وعليه قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ « القوة العقلية تحتاج إلى التجربة والوقت » . والرجاء ليس إلى القوة الإدراكية بل إلى القوة الشوقية كما مر في ٢ . فإذا ليست التجربة علة للرجاء

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ١٣ « يتصور الرجاء عند الشيخ بسبب تجربتهم » وهذا يظهر منه أن التجربة علة لعدم الرجاء . وليس شيء واحد بعينه علة للتقابلات . فإذا ليست التجربة علة للرجاء

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ٣٤ « أن وصف جميع الأشياء بامر ما وعدم اغفال شيء منها قد يكون أحياناً من علامات الحماقة » . ومحاولة الانسان ادراك كل شيء ترجع في ما يظهر إلى عظم الرجاء والحماقة تنشأ عن عدم التجربة . فيظهر إذن أن عدم التجربة أولى بكونه علة الرجاء من التجربة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٨ « أن بعض الناس يسهل عندهم الرجاء بسبب ظفرهم على كثيرين ومرات كثيرة » وهذا يرجع إلى التجربة . فالتجربة إذن علة للرجاء

والجواب أن يقال أن موضوع الرجاء هو الخير المستقبلي الشاق الممكن الحصول كما مر في ١ فإذا تجاوز أن يكون شيء علة للرجاء أما لأن شيئاً يصير به ممكناً للانسان وأما لأن شيئاً يعتبر به ممكناً فيكون علة للرجاء بالوجه الأول كل ما يزيد الانسان قدرة كالفن والتجاعة ومن هذا القبيل أيضاً التجربة لأن الانسان

يكتسب بالتجربة قوة على فعل شيء بسهولة ومن ذلك يحصل الرجاء وعليه قول
ويجيئوس في كتاب الجندية ١ ب ١ « ليس يخشى أحدٌ فعل ما يثق من نفسه
أنه أحسن تعلمه » . ويكون علة الرجاء بالوجه الثاني كل ما به يعتبر الانسان
شيئاً ممكناً له وهذا الوجه يجوز ان يكون لتعلم كل اقتناع علة للرجاء وعلى هذا
النحو ايضاً تكون التجربة علة للرجاء من حيث ان الانسان قد يعتبر بالتجربة
ممكناً له ما كان يعتبره قبل التجربة مستحيلاً . غير ان التجربة يجوز ان تكون
بهذا الوجه ايضاً علة لعدم الرجاء لانه كما ان الانسان قد يعتبر بالتجربة ممكناً له
ما كان يعتبره مستحيلاً كذلك قد يعتبرها مستحيلاً عليه ما كان يعتبره ممكناً
وعلى هذا فالتجربة علة للرجاء من وجهين وعلة لعدم الرجاء من وجه واحد
ولذلك يجوز لنا ان نقول بالوجه الاغلب انها علة للرجاء

اذ اُجيب على الاول بان التجربة في المفعولات لا تحدث العلم فقط بل تحدث
ايضاً بسبب العادة ملكة تجعل الفعل اسهل على ان القوة العقلية ايضاً تؤثر في
القدرة على الفعل بسهولة لانها تبين ان شيئاً ممكن وعلى هذا النحو تحدث الرجاء
وعلى الثاني بان التجربة انما ينشأ عنها في الشيوخ عدم الرجاء حيث تحدث فيهم
اعتبار المستحيل ومن ثم قبل هناك بعد ذلك ان « اموراً كثيرة تنفقر عندهم »
وعلى الثالث بانه يجوز ان تكون الحماقة وعدم التجربة علة للرجاء بما يشبه
ان يكون بالمرض اي برفصا العلم الذي به يُعتبر حقيقة ان شيئاً مستحيل فيكون
عدم التجربة علة للرجاء على نحو ما تكون التجربة علة لعدم الرجاء

الفصل السادس

في ان الرجاء هل هو اعظم في الثبان والسكرارى

ينحط الى السادس بان يقال : يظهر ان الشاب والسكر ليسا علة للرجاء فان
الرجاء يدل على نوع من اليقين والثبات ولذلك شبه في عبرة بالمراسة والثبان

والسكارى لا ثبات لهم لسهولة تغيير افكارهم . فاذا ليس الشباب والسكارى
علة للرجاء

٢ وايضاً ما يزيد القدرة فهو اخص علة للرجاء كما تقدم في الفصل الآنف .
والشباب والسكارى يقارنهما نوع من الضعف . فاذا ليسا علة للرجاء
٣ وايضاً ان التجربة علة للرجاء كما مر في الفصل الآنف . والشبان ليسوا
ذوي تجربة . فاذا ليس الشباب علة للرجاء

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٨ « السكارى ذوو
رجاء عظيم » وقوله هناك ب ١٢ « الشبان ذوو رجاء عظيم »
والجواب ان يقال ان الشباب علة للرجاء لثلاثة امور كما قال الفيلسوف في
الخطابة ك ٢ ب ١٣ وهذه الثلاثة يمكن اعتبارها بحسب حالات الخير الذي
هو موضوع الرجاء الثلاث وهي كونه مستقبلاً وشاقاً وممكناً على ما مر ف ان
حظ الشبان من المستقبل وافر وحظهم من الماضي قليل ولذلك لما كان التذكر
يصلق بالماضي والرجاء يتعلق بالمستقبل كانوا قليلي التذكر وكثيري الرجاء
وايضاً فانهم بسبب ما لهم من حرارة الطبع تكثر فيهم الارواح الحيوانية فتبسط
قلوبهم وانبساط قلب الانسان هو الباعث له على الاقدام على مشاق الامور
ولهذا كان الشبان ذوي اقدام ورجاء عظيم . وايضاً فمن لم يصد في اعماله
ولا اعترضه موانع في مساعيه يسهل لديه اعتبار ان شيئاً ممكن له ومن ثمة
فالشبان لعدم اعتبارهم لقاء الموانع وصروف الزمان يسهل لديهم اعتبار ان شيئاً
ممكن لهم فيعظم الرجاء عندهم . ثم ان امرين من هذه الثلاثة المتقدمة حاصلان
في السكارى وهما الحرارة وكثرة الارواح الحيوانية المنبعثتان عن الخمرة
ويوجد فيهم ايضاً عدم المبالاة بالاختار والنائب . ولاجل ذلك ايضاً كان
جميع البله والفاقيدي الروية يحاولون كل امر ويعظم عندهم الرجاء

إذا أُجيب على الأول بأنه وإن لم يكن للشبان والسكرارى ثبات في الحقيقة إلا أن لم ثباتاً في الاعتبار لا اعتقادهم أنهم سيدركون لا محالة ما يرجونه وكذا يجاب على الثاني بأن الشبان والسكرارى ضعفاء حقيقة ولكنهم اقوياء في اعتبارهم إذ لا يدركون ضعفهم وقصورهم وعلى الثالث بأنه ليس التجربة فقط علة للرجاء بل قد يكون عدم التجربة أيضاً علة له باعتبار ما كرر في الفصل الآنف

الفصل السابع

في أن الرجاء هل هو علة لمصلحة

يُتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الرجاء ليس علة للمحبة لأن المحبة هي الأولى بين الكيفيات النفسانية كما قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩. والرجاء كيفية نفسانية فالحبة متقدمة عليه فهو إذا ليس علة لها ٢ وأيضاً أن الشوق متقدم على الرجاء. والشوق معلول للمحبة كما مر في مب ٢٨ ف ٦. فالرجاء إذن متأخر عنها فليس علة لها ٣ وأيضاً أن الرجاء يصدر عنه اللذة كما مر في مب ٣٢ ف ٣ واللذة لا تتعلق إلا بالمحبوب. فالحبة إذن متقدمة على الرجاء

لكن يعارض ذلك أن الشارح كتب على قوله في متى ١: ٢: إبراهيم ولد اسحق واسحق ولد يعقوب: ما نصه «أي أن الإيمان ولد الرجاء والرجاء ولد المحبة» فالحبة إذن معلولة للرجاء

والجواب أن يقال أن الرجاء يُعتبر من جهتين فهو يُعتبر من جهة الخير المرجو على أنه موضوعه إلا أنه لما كان الخير المرجو شاقاً ممكناً وقد يكون شياً شاقاً ممكناً لنا لا بنا لكن بالخير كان الرجاء يُعتبر أيضاً من جهة ما به يصير شياً ممكناً لنا فإذا اعتُبر من جهة الخير المرجو فهو معلول للمحبة لأن الرجاء لا يتعلق

الا بالخير المُشْتَهَى والمحبوب . واذا اعتبر من جهة من به يصير شيء ممكناً لنا فهو
علة للمحبة دون العكس لان من نرجو ان يحصل لنا به الخير نتحرك اليه على انه
خيرنا وهكذا تأخذ في ان نحبه واما من نحبه فلا نرجو منه شيئاً الا بالعرض اي
من حيث نعتقد انه يجازينا بالمحبة ومن ثمه فحبة الخير لنا تجعلنا ان نرجو منه شيئاً
واما محبتنا له فتحصل عن الرجاء الذي لنا فيه
وبذلك يوضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثامن

في ان الرجاء هل يساعد على الفعل او بالحري يعوق عنه
يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الرجاء لا يساعد على الفعل بل بالحري
يعوق عنه لان الطائفة ترجع الى الرجاء . والطائفة منشأ الإهمال وهو يعوق
عن الفعل . فالرجاء اذن يعوق عن الفعل
٢ وايضاً ان الألف يعوق عن الفعل كما مر في مب ٣٧ ف ٣ وقد يحدث عن
الرجاء الم في ام ١٣ : ١٢ « الرجاء المطول يُحزّن القلب » . فالرجاء اذن
يعوق عن الفعل
٣ وايضاً ان اليأس مضاد للرجاء كما مر في ف ٤ واليأس يساعد على الفعل
وخصوصاً في الحرب ففي ٢ ملوك ٢ : ٢٦ ان في اليأس خطراً . فالرجاء اذن
يفعل ضد ذلك اي يعوق عن الفعل
لكن يمارض ذلك قوله سيف ١ كور ٩ : ١٠ « بني لي الحارث ان يحرث على
رجاء الاستغلال » وكذا الامر في سائر الاشياء

والجواب ان يقال ان الرجاء من طبعه يساعد على الفعل بتقويته اياه وذلك
من وجهين اولاً من جهة اعتبار موضوعه الذي هو الخير الشاق الممكن فان
اعتبار الشاق يحرك الانتباه واليقظة . واعتبار الممكن ليس يضعف السعي

والإقدام فيلزم من ذلك ان الانسان يشتد فعله بالرجاء. وثانياً من جهة اعتبار معاوله فقد تقدم في مب ٣٢ ف ٣ ان الرجاء يُحدث اللذة وهي تساعد على الفعل كما مر في مب ٣٣ ف ٤ فالرجاء اذن يساعد على الفعل

إذا اجب على الاول بان الرجاء ينظر الى ادراك الخير والطمانينة تنظر الى اجتناب الشرف في اذن مقابلة للخوف باكثر مما ترجع الى الرجاء ومع ذلك فهي لا تحدث الاهمال الا من حيث يضعف بها اعتبار الشاق وهذا يتربط عليه ضعف اعتبار الرجاء لان ما لا يخاف الانسان مانعاً منه لا يكاد يُعتبر شاقاً وعلى الثاني بان الرجاء يُحدث بالذات اللذة ولذا يُحدث الالم بالعرض كما تقدم في مب ٣٢ ف ٣

وعلى الثالث بان اليأس في الحرب انما يكون خطراً بسبب ما يقارنه من الرجاء لان الذين يأسون من الحرب تضعف عزيمتهم فيه ولكنهم يرجون ان يثأروا اعداءهم بنفوسهم ولذلك يحملهم هذا الرجاء على اشد القتال فتقع رهبتهم في افئدة اعدائهم



المبحث الحادي والاربعون

في الجبن والخوف في حد نفسه - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر اولاً في الجبن وثانياً في التهور اما الجبن فيبحث فيه عن اربعة امور اولاً عن الجبن في حد نفسه وثانياً عن موضوعه وثالثاً عن علته ورابعاً عن معاوله. والمبحث في الاول يدور على اربع مسائل - ١ هل الجبن اتصاف نفسي - ٢ هل هو اتصاف خاص - ٣ هل يوجد خوف طبيعي - ٤ في انواع الجبن

الفصل الاول

هل الجبن اتصاف نفسي

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الجبن ليس اتصافاً نفسانياً فقد قال

الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢٣ « الجبن قوة تطلب الوجود بطريق
الانقباض » وليس شيء من القوى انفعالاً كما اثبتته الفيلسوف في الخلقيات ك
٢ ب ٥ . فإذا ليس الجبن انفعالاً

٢ وايضاً كل انفعال فهو اثرٌ حاصلٌ عن حضور الفاعل . والجبن ليس يتعلق
بمحاضر بل بمستقبل كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ . فإذا ليس
الجبن انفعالاً

٣ وايضاً كل انفعال نفساني فهو حركة للشوق الحسي لاحقة للشعور . والحس
لا يدرك المستقبل بل الحاضر . فيظهر اذن ان الجبن لتعلقه بالشر المستقبل ليس
انفعالاً نفسانياً

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل الجبن في عداد الانفعالات النفسانية
في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩

والجواب ان يقال ان الجبن اخص حركات النفس بمحقيقة الانفعال بعد
الألم فقد مر في ب ٢٢ ف ١ ان الانفعال يطلق أولاً على حركة القوة المنفعلة
اي التي يكون لموضوعها اليها نسبة المحرك الفعلي لان الانفعال هو أثر الفاعل
وبهذا المعنى يقال للشعور والتعلل انفعالا . وينطبق ثانياً باخص وجهه على حركة
القوة الشوقية وينطبق ثالثاً باخص من ذلك على حركة القوة الشوقية التي لها آلة
جسمانية وهي الحركة التي تحصل مع تغير جسماني وينطلق رابعاً بالوجه الاخص
جداً على تلك الحركات الدالة على ضرر ولا ينفي ان الجبن لما كان يتعلق بالشر
كان الى القوة الشوقية التي موضوعها الذاتي هو الخير والشر وهو الى الشوق
الحسي لانه يحصل مع تغير اي مع انقباض كما قال الدمشقي في الدين المستقيم
ك ٢٣ ب ٣ . ويعتبر ايضاً نسبة الى الشر باعتبار غلبة الشر بخير ما على انسان ما .
فهو اذن يطلق عليه الانفعال بنابة الحقيقة ولكن بعد الألم فان الألم يتعلق

بالشر الحاضر والجبن يتعلق بالشر المستقبل الذي لا يحرك بهدر الحاضر
إذا اجب على الأول بان المراد بالقوة في قول الهمشي مبدأ الفعل ولهذا
كانت حركات القوة الشوقية الباطنية من حيث هي مبادئ للأفعال الخارجية
يقال لما قوى والمراد بها في قول الفيلسوف للذة

وعلى الثاني بانه كما ان افعال الجسم الطبيعي يحصل عن حضور الفاعل حضوراً
جسمانياً كذلك افعال النفس يحصل عن حضور الفاعل حضوراً نفسانياً من
دون حضوره الجسماني او الحقيقي أي من حيث ان الشر الذي هو مستقبل
حقيقة يكون حاضراً اعتباراً

وعلى الثالث بان الحس لا يدرك المستقبل الا ان الحيوان من ادراك الحاضر
يتحرك بالرغبة الطبيعية الى رجاء خير مستقبل او الخوف من شر مستقبل

الفصل الثاني

في ان الجبن هل هو افعال خاص

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الجبن ليس افعالاً خاصاً فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ « من لا يوهن الجبن عزيمته لا تولاه
الشهوة ولا ينفذ قلبه الامسى اي الالم ولا يبعث به الفرح الباطل » ومفاد ذلك
انه اذا ارتفع الجبن ارتفعت جميع الانفعالات الأخرى فهو اذن ليس افعالاً
خاصاً بل عاماً

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الحقيقت لك ب ٦ « ان حكم الطلب والحرب
في الشوق حكم الايجاب والسلب في العقل » وليس السلب ولا الايجاب شيئاً
خاصاً في العقل بل شيئاً عاماً مشتركاً في امور كثيرة فكذا الحرب ايضاً في الشوق
وانما الجبن هرب من الشر فهو اذن ليس افعالاً خاصاً

٣ وايضاً لو كان الجبن انفعالاً خاصاً لكان في الغضبية فقط. ولكنه في الشهوانية ايضاً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ ان « الجبن ضرب من الألم » وقال الدمشقي انه قوة مشتقة. وحمل الألم والشوق هو الشهوانية كما تقدم في مب ٣٠ و ٣٥ ف ١٠ فهو اذن ليس انفعالاً خاصاً لرجوعه الى قوتين مختلفتين لكن يعارض ذلك ان الجبن قسم لسائر الانفعالات النفسانية كما ينضج من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٥

والجواب ان يقال ان الانفعالات النفسانية تستفيد الحقيقة النوعية من موضوعاتها فما كان منها ذا موضوع خاص فهو انفعال خاص. وللجبن موضوع خاص كما للرجاء لانه كما ان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كذلك موضوع الجبن هو الشر المستقبل الشاق المتع الاندفاع. فالجبن اذن انفعال نفسي خاص

اذا اجب على الاول بان جميع الانفعالات النفسانية تنبعث عن مبدأ واحد وهو المحبة التي فيها يرتبط بعض هذه الانفعالات ببعض. وانما ترتفع سائر الانفعالات النفسانية عند ارتفاع الجبن باعتبار هذا الارتباط لا تكون الجبن انفعالاً عاماً

وعلى الثاني بانه ليس كل هرب في الشوق جبناً بل الهرب من موضوع خاص كما تقدم في جرم الفصل فاذا وان كان الهرب امراً عاماً فالجبن انفعال خاص وعلى الثالث بان الجبن ليس في الشهوانية بوجه اذ ليس يتعلق بالشر مطعماً بل مع صعوبة او مشقة بحيث لا يكاد يمكن دفعه الا انه لما كانت انفعالات الغضبية تنبعث عن انفعالات الشهوانية وتنتهي اليها كما اسلفنا في مب ٢٥ ف ١ كان الجبن يوصف بما هو خاص بالشهوانية اذ انما يقال ان الجبن ألم من حيث ان موضوع الجبن مؤلم لو كان حاضراً ومن ثمة قال الفيلسوف ايضاً في الموضع

المتقدم ذكره ان « الجبن يحصل عن تخيل الشر المستقبل المفسد او للولم » وكذلك
انما وصف الدمشقي الجبن بالشوق لانه كما ان الرجاء يحدث او ينشأ عن اشتهاه
الخير كذلك الجبن ينشأ عن المرب من الشر كما يتضح مما تقدم في ف ٢ من كل
من مب ٢٥ و ٢٩ و ٣٦

الفصل الثالث

هل يوجد خوف طبيعي

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان بعض الخوف طبيعي فقد قال الدمشقي
في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ « يوجد خوف طبيعي فان النفس لا تنشأ
مفارقة البدن »

٢ وايضاً ان الخوف ينشأ عن المحبة كما مر في الفصل الآف . ويوجد محبة طبيعية
كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ق ٢ ، فاذا يوجد ايضاً خوف طبيعي
٣ وايضاً ان الخوف مقابل للرجاء كما تقدم في مب ٤٠ ف ٤٠ . ويوجد رجاء
طبيعي كما يتضح من قوله في رو ٤ : ١٨ عن ابراهيم انه « على خلاف الرجاء
(يعني رجاء الطبيعة) آمن على الرجاء » يعني رجاء النعمة . فاذا يوجد ايضاً
خوف طبيعي

لكن يعارض ذلك ان الاشياء الطبيعية يشترك فيها المتنفسات وغير المتنفسات
والخوف ليس مشتركاً بين المتنفسات وغير المتنفسات . فهو اذن غير طبيعي
والجواب ان يقال انما يقال لحركة طبيعية لبل الطبيعة اليها وهذا يحدث على
نحوين احدهما ان تستكمل الحركة كلها من الطبيعة دون شيء من افعال القوة
الداركة كما ان التصعد حركة طبيعية للنار والنمو حركة طبيعية للحيوان والنبات
والثاني ان تكون الطبيعة مائلة الى الحركة وان لم تستكمل الا بالادراك لان

حركة القوة الادراكية والشوقية تُسند الى الطبيعة على انها المبدأ الاول كما مرّ في مب ١٠ ف ١ ومب ١٧ ف ٩ وبهذا المعنى قد يقال ايضاً لافعال القوة الداركة كالتعقل والشعور والتذكر والحركات الشوق الحيواني طبيعية وباعتبار هذا الضرب يجوز ان يقال الخوف طبيعيٌ ويمتاز عن الخوف الغير الطبيعي بتغاير الموضوع فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ ان من الخوف ما يتعلق بالشئ المُفسد الذي يهرب منه الطبيعة لاشتهاء الوجود طبعاً وهذا الخوف يقال له طبيعي ومنه ما يتعلق بالشئ المُؤلم الذي لا ينافي الطبع بل شهوة الشوق وهذا الخوف ليس طبيعياً كما ان كلا من المحبة والشهوة واللذة ينقسم الى طبيعي وغير طبيعي على ما تقدم في مب ٣٠ ف ٣ ومب ٣١ ف ٧ واما على معنى الطبيعي الأول فيجب ان يعلم ان بعض الانفعالات النفسانية قد يقال لها طبيعية كالمحبة والاشتهاء والرجاء وبعضها لا يجوز عليها ذلك وذلك لان المحبة والبغض والاشتهاء والغور تدل على ميل الى طلب الخير والهروب من الشر وهذا الميل يرجع ايضاً الى الشوق الطبيعي ولذلك كان بعض المحبة طبيعياً وجزان يوصف ايضاً على نحو ما بالاشتهاء والرجاء الاشياء الطبيعية الحالية عن الادراك واما ما سوسه ذلك من الانفعالات النفسانية فتدل على حركات لا يكتفي لما الميل الطبيعي اصلاً اما لان حقيقة هذه الانفعالات تقتضي الشعور او الادراك كما مرّ في مب ٣١ ف ٤ ومب ٣٥ ف ١ من ان حقيقة اللذة والألم تقتضي الادراك حتى ان من خلا عن الادراك لم يميز وصفه بالالتذاذ والتألم او لان هذه الحركات تقع على خلاف مقتضى الميل الطبيعي كما ان اليأس يهرب من الخير بسبب صعوبة ما والخوف يهرب من مدافعة الشر المضاد وان كان ثم ميلٌ طبيعي الى ذلك ولهذا كانت غير المتنفسات لا توصف بهذه الانفعالات بوجه من الوجوه وبذلك يفتح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان ما يذكّر من انواع الخوف هل هو صحيح

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان جعل الدمشقي للخوف في الدين المستقيم كـ ٢ب ١٥ ستة انواع وهي التواني والحياة والحجل والتعجب والانشاء والحصر غير صحيح لان الخوف يتعلق بالشر المؤلم كما قال الفيلسوف في الخطابة كـ ٢ب ٥ وهذا يستلزم كون انواع الخوف متمازية لانواع الألم. وانواع الألم اربعة كما مر في مـ ٣٥ ف ٨. فاذا انواع الخوف المتمازية لما يجب ان تكون اربعة فقط ٢ وايضاً ما يقوم بفعالنا فهو مقدور لنا. والخوف يتعلق بالشر المجاوز لقدرةنا كما تقدم في ف ٢ فاذا ليس يجب ان يحيل التواني والحياة والحجل التي تتعلق بفعالنا انواعاً للخوف

٣ وايضاً ان الخوف يتعلق بالمستقبل كما تقدم في ف ١ و ٢. والحجل يتعلق بما قد آت من القبيح كما قال غريغوريوس النيصي في كتاب طيعة الانسان ب ٢٠. فاذا ليس الحجل نوعاً للخوف

٤ وايضاً ليس يتعلق الخوف الا بالشر. والتعجب والانشاء يتعلقان بالامر العظيم والمستطرف خيراً كان او شراً. فاذا ليسا من انواع الخوف

٥ وايضاً ان التعجب دعه الفلاسفة الى طلب الحق كما في الالهيات كـ ١ب ٢. والخوف لا يدعو الى الطلب بل الى الهرب. فاذا ليس التعجب نوعاً للخوف لكن يكفي لممارسة ذلك قول الدمشقي وغريغوريوس النيصي في الموضوعين المتقدم ذكرهما

والجواب ان يقال قد تقدم في ف ٢ ان الخوف يتعلق بالشر المستقبل الذي يفوت قدرة الخائف اي الذي تعذر مدافعته. وكما يجوز اعتبار خير الانسان في فعله او في الاشياء الخارجة كذلك يجوز اعتبار شره ايضاً. ما في فعله فيمكن الخوف

من شرين الاول الثعب الموقر الطبيعة ومن هنا ينشأ التواني اذ ان الانسان
يهرب من الفعل خوفاً من الثعب المفرط . والثاني القبح الموجب عيب الفاعل
فان خيف قبح الفعل حين اتيانه فهو الحياء او تعلق الخوف بالفعل القبيح
المنقضي فهو الخجل . اما الشر القائم في الاشياء الخارجة فيعجز الانسان عن
مدافعته من ثلاثة اوجه اولاً بسبب عظمه اي متى استعظم الانسان شراً دون
ان يرى مناصاً منه وهذا هو التمجيب وثانياً بسبب استطرافه اي متى عرض
لنظر اعتبارنا شراً مستغرباً فاستعظمه تصورنا وهذا هو الانشداء الناشئ عن
تصور امر غير مألوف وثالثاً بسبب مفاجأته فيتعذر النظر في دفعه كالخوف من
الزاياء المستقبلة وهذا يقال له الحصر

اذن اجيب على الاول بان انواع الالم التي تقدم ذكرها في مب ٣٥ ف ٨
لم تؤخذ بحسب اختلاف موضوعه بل بحسب معلولاته وباعتبار بعض حقائق
خاصة فلا يجب من ثمة كونها محاذية لانواع الخوف هذه المأخوذة بحسب قسمة
موضوعه الخاصة

وعلى الثاني بان الفعل باعتبار وقوعه فعلاً خاضعاً لقدرة الفاعل الا انه يجوز
ان يعتبر في الفعل شيء مجاوز قدرة الفاعل بسببه يهرب الفاعل من الفعل
وبهذا الاعتبار جعل التواني والحياء والخجل انواعاً للخوف
وعلى الثالث بانه يجوز ان يخاف من الفعل الماضي ما يترتب عليه في المستقبل
من المذمة او العار وبهذا الاعتبار يجعل الخجل نوعاً للخوف

وعلى الرابع بان ليس كل تعجب وانشداء يُحملان من انواع الخوف بل التعجب
من الشر العظيم والانشداء من الشر المستطرف . او يقال كما يهرب بالتواني من
النصب المعلق على الفعل الخارج كذلك يهرب بالتعجب والانشداء من صعوبة
النظر العقلي في ما هو عظيم ومستغرب خيراً كان او شراً فتكون نسبة التعجب

والانشداء الى فعل العقل كنسبة التواني الى الفعل الخارج
وعلى الخامس بان المتعجب يأبى ان يحكم في الحال في ما يتعجب منه خوفاً
من الخطأ ولكنه يبحث عنه في الاستقبال والمنشده ينشئ الحكم في الحال والبحث
في الاستقبال ولهذا كان التعجب مبدأ للنظر الفلسفي والانشداء مانعاً منه



المبحث الثاني والاربعون

في موضوع الخوف - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في موضوع الخوف والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ١ في ان
موضوع الخوف هل هو الخير او الشر - ٢ في ان موضوع الخوف هل هو شر الطبيعة - ٣ في ان
الخوف هل يتعلق بشر الاثم - ٤ هل يميز الخوف من الخوف نفسه - ٥ في ان الفرائس
هل هي ادعى الى الخوف - ٦ في ان الاشياء التي لا دواء لها هل هي ادعى الى الخوف

الفصل الاول

في ان موضوع الخوف هل هو الخير او الشر

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان موضوع الخوف هو الخير فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٣٣ « لا نخشى شيئاً الا حذراً من فقد ما نحب»
« صلاً او عدم ادراكه مرجواً » وما نحبه خير. فالخوف اذن يتعلق بالخير
على انه موضوعه

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « التسلط والاستعلاء على
الغير امر مخيف » وهذا خير. فالخير اذن موضوع الخوف

٣ وايضاً يتمتع وجود شر في الله. وقد أمرنا ان نخاف الله كقوله في مز ٣٣: ١٠
« اتقوا الله يا قديسيه » فإذا الخوف ايضاً يتعلق بالخير

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ ب ١٢ « الخوف يتعلق بالشر المستقبل »

والجواب ان يقال ان الخوف حركة للقوة الشوقية . والطلب والمهرب هما الى القوة الشوقية كما في الخلقيات ك٦ ب ٢ وانما يُطلب الخير وانما يُهرب من الشر . فاذا كل حركة في اتقوة الشوقية تنمى الطلب فموضوعها خيرٌ ما وكل حركة تنمى المهرب فموضوعها الشر ولما كان الخوف يفيد نوعاً من المهرب كان يتعلق أولاً وبالذات بالشر على انه موضوعه الخاص ولكنه يجوز ايضاً ان يتعلق بالخير باعتبار نسبته الى الشر وهذه النسبة يجوز ان تكون على نحوين أولاً من حيث ينعدم الخير بالشر وانما يكون شيئاً شراً من حيث ينعدم به الخير ولهذا متى هرب من الشر لكونه شراً يلزم انه يهرب منه لكونه ينعدم به الخير الذي يُطلب بالحمية وبناءً على هذا قال اوغسطيوس في الموضع المتقدم ذكره ان ليس للخوف سبب سوى فقد الخير المحبوب . وثانياً من حيث يكون الخيرة للشر اي من حيث يمكن للخير ان يحدث بوقته ضرراً في الخير المحبوب . ولهذا فكما ان الرجاء يتعلق بامرئ على ما تقدم في مب ٤٠ ف٧ وهما الخير المرجو وما يرجى به نيله كذلك الخوف يتعلق بامرئ وهما الشر المهرب منه والخير الذي يستطيع بوقته انزال الشر . ومن هذا القليل خوف الانسان من الله من حيث يستطيع ان ينزل به عقاباً روحانياً او جسدياً . ومنه ايضاً الخوف من سلطة الانسان ولا سيما متى كانت مؤذية او جائرة لسهولة لبقاعها الضرر حينئذ . ومنه الخوف من استعمال الغير اي من الاعتماد عليه بحيث يكون في قدرته انزال الضرر بنا كما يخاف الانسان من كان مطلماً على جنايته حذراً من ان يفشي امرها وبذلك يوضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

في ان الشر الطبيعي هل هو موضوع للخوف

يقتضى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الخوف ليس يتعلق بالشر الطبيعي فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «الخوف يدعو الى الاستشارة» وما يحدث عن الطبيعة لا نستشير فيه احداً كما في الخلقيات ك ٣ ب ٣ . فالخوف اذن ليس يتعلق بالشر الطبيعي

٢ وايضاً ان الانسان معرض دائماً للآفات الطبيعية كالموت ونحوه فلو كان الخوف يتعلق بمثل هذه الشرور لوجب ان يكون الانسان في حال خوف دائم ٣ وايضاً ان الطبيعة لا تحرك الى المتضادات . والشر الطبيعي يصدر عن الطبيعة فاذا هرب الانسان منه بالخوف ليس يصدر عن الطبيعة . فاذاً ليس يتعلق الخوف الطبيعي بالشر الطبيعي بل يظهر انه من جملة الشرور الطبيعية لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٦ «اهول شيء الموت» وهو شر طبيعي

والجواب ان يقال ان الخوف يحصل عن تخيل شر مستقبل مفسد او مؤلم كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ وكما ان الشر المؤلم ما كان مضاداً للارادة كذلك الشر المفسد ما كان مضاداً للطبيعة وهذا هو الشر الطبيعي فاذاً يجوز تعلق الخوف بالشر الطبيعي . لكن يجب ان يعلم ان الشر الطبيعي قد يكون صادراً عن علة طبيعية وحينئذ يقال له شر طبيعي ليس لحرمانه خيراً طبيعياً فقط بل لكونه معلولاً للطبيعة ايضاً كالموت الطبيعي ونحوه من الآفات وقد يكون صادراً عن علة غير طبيعية كالموت المُنزل قسراً بقوة المضطهد . وهو في كلا الحالين يُخشى ولا يُخشى باعتبارين لانه لا كان الخوف يحصل عن تخيل الشر المستقبل كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره كان ما يرفع هذا

التخيل ينفي الخوف ايضاً . والشر المستقبل انما يظهر انه لن يقع لامرئ احدهما كونه بعيداً فنتبره لذلك كانه لن يقع فلا نخشاه اصلاً او نخشاه قليلاً فقد دل الفيلسوف في الموضع المذكور « ما كان بعيداً جداً فلا يخشى فان انسان طرأ يعلمون انهم سيموتون ولكن لمدى دنو الأجل لا يبالون به » والثاني ضرورة وقوعه حتى يقال انه واقع في الحال وعليه قول الفيلسوف هناك « من يقطع رأسه لا يخاف لا اعتباره ان لا بد من موته » اما الذي يخاف فلا بد ان يكون لذيئشي من رجاء التخلص . وعلى هذا فالشر الطبيعي لا يخشى اذ لا يعتبر انه سيقع اما اذا اعتبر الشر الطبيعي المُفسد قريب الوقوع ولكن مع شيء من رجاء التخلص منه فيكون حيثئذ موضوعاً للخوف

اذاً اجيب على الاول بان الشر الطبيعي قد لا يصدر عن الطبيعة كما مر في جرم الفصل على انه متى صدر عن الطبيعة اذا امتنع دفعه رأساً لا يمنع تأجيله وعلى هذا الرجاء تجوز الاستشارة في دفعه

وعلى الثاني بان الانسان وان تعرض دائماً للشر الطبيعي لكنه لا يتعرض له دائماً عن قرب فلا يخشاه دائماً

وعلى الثالث بان الموت وسائر الآفات الطبيعية تصدر عن الطبيعة الكلية واما الطبيعة الجزئية فتتفر منها ما استطاعت . وعن ميل الطبيعة الجزئية يحصل الالم والاعتماد من هذه الشرور متى كانت واقعة في الحال واخوف متى كانت قريبة الوقوع

الفصل الثالث

في ان الخوف هل ينطبق بشر الاثم

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخوف يجوز تعلقه بشر الاثم فقد دل اوغسطينوس في كلامه على قانون يوحنا مرقا ٩ « العفة تحمل الانسان على الخوف

من مفارقة الله « وليس يفرق بين الانسان والله سوى الذنب كقوله في اش
٢٠: ٥٩ » آثامكم فرقت بينكم وبين الحكم « فإذا يجوز تعلق الخوف بشر الاثم
٢ وايضاً قال توليوس في المسائل التسكولوجية لك ٤ « انما نخشى واقعاً في
الاستقبال ما نتألم منه واقعاً في الحال » ويجوز ان يتألم الانسان من شر الاثم
فإذا يجوز ان يخشاه ايضاً

٣ وايضاً ان الرجاء مقابل للخوف وهو يجوز تعلقه بخير الفضيلة كما يتضح من
قول الفيلسوف في الحقيبات لك ٩ ب ٤ ومن قول الرسول في غلا ٥: ١٠ « اني
لواثق بكم في الرب انكم لا ترتأون شيئاً آخر » فيجوز اذن ايضاً ان يتعلق الخوف
بشر الاثم

٤ وايضاً ان الخجل ضرب من الخوف كما مر في مب ١ ف ٤ . والخجل يتعلق
بالفعل التبييح الذي هو شر الاثم . فكذلك الخوف ايضاً
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة لك ٢ ب ٥ « لا يتعلق الخوف
بجميع الشرور كما لو كان انسان باغياً او متروانياً »

والجواب ان يقال كما ان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن
الحصول كذلك موضوع الخوف هو الشر المستقبل المتصير الإندفاع على ما تقدم
في مب ٤٠ ف ١ ومب ٤١ ف ٢ . ومن ذلك يتحصل ان ما كان خاضعاً مطلقاً
لقدرة ارادتنا لا يتضمن حقيقة الخيف بل انما الخيف ما كان معلولاً لعلّة
خارجية . وشر الاثم انما هو معلول حقيقة للارادة الانسانية فلا يتضمن في الحقيقة
حقيقة الخيف الا انه لما كان يمكن انعطاف الارادة بشيء خارج الى الخطأ فإذا
كان لذلك الماطف قوة عظيمة على عطفها جاز الخوف حينئذ من شر الاثم
لاعتبار صدورهم عن علّة خارجة كما لو خاف انسان معاشرته الاشرار لئلا يجرؤ
الى الخطاء . على ان الانسان في هذه الحال يمتشى في الحقيقة اغراء الاشرار لا

الآثم باعتباره في نفسه اي من حيث هو ارادي اذ لا يكون بهذا الاعتبار موضوعاً للخوف

اذ اوجب على الاول بان مفارقة الله عقاب مترتب على الخطيئة وكل عقاب فانه يصدر على نحو ما عن علّة خارجية

وعلى الثاني بان الالم والخوف يجتمعان من وجه اي من حيث يتعلق كلاهما بالشر ويفترقان من وجهين اولاً من حيث ان الالم يتعلق بالشر الحاضر والخوف يتعلق بالشر المستقبل وثانياً من حيث ان الالم لكونه في الشهوانية يتعلق بمطلق الشر فيجوز ان يكون موضوعه كل شر صغيراً او كبيراً والخوف لكونه في الفضيحة يتعلق بالشر متى فارقه شيء من المشقة او الصعوبة وهذه ترتفع متى كان شيء خاصاً للارادة . فاذا لسا نخشى وقوع كل ما نتألم منه واقعاً في الحال بل انما نخشى وقوع بعضه وهو ما كان منه شاقاً

وعلى الثالث بان الزجاء انما يتعلق بالخير الذي يمكن للانسان نيله والانسان يستطيع نيل الخير اما بنفسه او بغيره ولهذا جاز ان يتعلق الرجاء بفعل الفضيلة القائم في قدرتنا . واما الخوف فانما يتعلق بالشر الذي ليس خاصاً لقدرتنا ولهذا كان الشر للخوف لا يصدر الا عن علّة خارجية واما الخير المرجو فيجوز صدوره عن علّة داخلية او خارجية

وعلى الرابع بانه قد تقدم في مب ٤١ ف ٤ ان التحيل ليس خوفاً من فعل الخطيئة في نفسه بل مما يتعلق عليه من القباحة او المرة المصادرة عن علّة خارجية

الفصل الرابع

من يجوز الخوف من الخوف نفسه

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه لا يجوز الخوف من الخوف لان كل ما يتعلق به الخوف فانه بالخوف يصاب من ان يُفقد كما ان من يخاف على صحته

فانه يصيرها بخوفه . فلو كان يخاف من الخوف لكان الانسان بخوفه بقي نفسه مع الخوف وهذا خلط في ما يظهر

٢ وايضاً ان الخوف ضرب من الحرب . وليس شيء يهرب من نفسه . فإذا ليس يتعلق الخوف بالخوف

٣ وايضاً ان الخوف يتعلق بالمستقبل . ومن يخاف فالخوف حاصل عنده . فإذا يتمتع خوفه من الخوف

لكن يعارض ذلك ان الانسان يستطيع ان يحب المحبة وان يتألم من الألم . فإذا بجامع المحبة يقدر ان يخاف من الخوف

والجواب ان يقال انما يتضمن حقيقة الخوف ما يصدر عن علم خارجة لا ما يصدر عن ارادتها كما تقدم في الفصل الآنف . والخوف من جهة يصدر عن علم خارجة ومن جهة يخضع للارادة . فيصدر عن علم خارجة من حيث هو انفعال ناشئ عن تخيل شر قريب الوقوع وبهذا الاعتبار يجوز ان يخاف الانسان من الخوف اي من ان يضطر الى الخوف بسبب مفاجأة شر جسيم . ويخضع للارادة من حيث ان الشوق الادنى يتقاد للعقل فيقدر الانسان ان يدفع الخوف وبهذا الاعتبار يتمتع الخوف من الخوف كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ . الا انه لما كان يمكن لبعض ان يستند على ما يورده من الادلة في اثبات ان

الخوف لا يخاف منه بوجه من الوجوه وجب الجواب عليها اذا اجيب على الاول بان الخوف ليس كله واحداً بل هناك مخاوف مختلفة باختلاف المخوفات فلا يتمتع ان يصون الانسان نفسه بخوف عن خوف آخر وهكذا بقي نفسه من خوف ليس فيه

وعلى الثاني بانه لما كان الخوف الذي به يخاف الشر المتوقع غيراً والخوف الذي به يخاف الخوف من الشر المتوقع غيراً لم يلزم هرب الشيء من نفسه او كون

شيء عين الحرب من نفسه

وعلى الثالث بان الانسان بسبب ما تقدم من اختلاف المخاوف يستطيع ان يخاف من الخوف المستقبلي بالخوف الحاضر

الفصل الخامس

في ان الفواجي هل هي أدعى الى الخوف

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخوارق والفواجي ليست أدعى الى الخوف فكما يتعلق الرجاء بالخير كذلك يتعلق الخوف بالشر والتجربة مدعاة الى زيادة الرجاء في الخيرات . فهي اذاً مدعاة الى زيادة الخوف في الشرور ايضاً

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « ان ذوي الحلم والدهاء ادعى الى الخوف من النازقين » ومعلوم ان النازقين تحدث فيهم حركات فجائية اكثر فالخوف اذن من الفواجي اقل

٣ وايضاً ان الفواجي اقل مجالاً للنظر . وزيادة الخوف من امر على قدر زيادة النظر فيه وعلى هذا قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٨ « ان بعضاً يظهرن شجعتاً بسبب جهلهم ولو عرفوا ان الأمر على خلاف ما يظنون لم يربوا » فالخوف اذن من الفواجي اقل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٦ « الخوف يحاط لصيانة المستحبات فيكره الخوارق والفواجي المضادة لها »

والجواب ان يقال ان موضوع الخوف هو الشر القريب الوقوع والمتصور الاندفاع كما تقدم في ف ٣ . ومنشأ هذا التصور امران جسامة الشر وضعف الخائف وكون شيء مخارقاً ومفاجئاً يساعد على كليهما اما على الاول فن حيث ان الشر المتوقع يظهر اعظم لان جميع الخيرات او الشرور الجسمانية كلها ممن فيها نظر الاعتبار ظهرت احقر وعلى هذا فكما ان الالم من الشر الحاضر يخف بطول مدته كما

قال توليوس في المسائل التوسكولانية ٣ كذلك الخوف من الشر المستقبلي يقل بسابق الامعان فيه واما على الثاني فلانه لا يمكن الانسان ما يقدر عليه من تهيئة الوسائل لدفع الشر المستقبلي لانه متى وقع فجأة امتنع الوصول اليها اذا اجب على الاول بان موضوع الرجاء هو الخير الذي يمكن للراعي نيله ولذا ما يزيد قدرة الانسان من شأنه ان يزيد فيه الرجاء ويجمع الحجة بقل في الخوف لان موضوع الخوف هو الشر المتصير الاندفاع وعلى هذا لما كانت التجربة تجعل الانسان اقدر على الفعل كانت كما تزيد الرجاء تقلل الخوف وعلى الثاني بان التزقي لا يكظمون غيظهم فلا يكون ما يحصل عنهم من الاذى بخائفا بحيث لا يزي قبل وقوعه واما ذوو الحلم والدهاء فيكظمون غيظهم فلا يمكن رؤية ما يصدر عنهم من الاذى قبل وقوعه بل يقع فجأة ولهذا قال الفيلسوف ان هولاء ادعى الى الخوف

وعلى الثالث بان الخبرات او الشرور الجسدية تظهر بالذات اعظم في اول الامر لان كل شيء يظهر بمخاضه اعظم ولذلك متى انتقل انسان بفترة من حال الفقر الى حال الثنى زاد لديه اعتبار الثنى بسبب ما تقدمه من الفقر وبالعكس ذلك اذا صار الاغنياء بفترة الى حال الفقر كان الفقر لديهم اقبح ولاجل ذلك كان الشر المفاجيء ادعى الى الخوف لانه يظهر شرا اعظم الا انه قد يحدث لعارض ان يخفى عظم الشر كما لو كن الاعداء في مكان وحيد لا شك ان الشر يصير بامعان النظر ادعى الى الخوف

الفصل السادس

في ان الشرور التي لا دواء لها هل هي ادعى الى الخوف
يخطئ الى السادس بان يقال: يظهر ان الشرور التي لا دواء لها ليست ادعى الى الخوف اذ لا بد في الخوف من بقاء شيء من رجاء النجاة كما تقدم في ٢٠

والشرور التي لا دواء لها لا يبقى معها شيء من رجاء النجاة . فهي اذن لا يتعلق بها الخوف بوجه

٢ وايضاً ان شر الموت لا يمكن دفعه بشيء اذ يتعذر طبعاً العود من الموت الى الحياة . وهو مع ذلك ليس بالشر الاشد هولاً كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ فاذا ليست الشرور التي لا دواء لها ادعى الى الخوف

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الحلقيات ك ١ ب ٦ « ليس الاطول مدة خيراً مما مدته يوم واحد ولا الباقي خيراً من الفاني » فاذاً بمجامع الحجج ليس شرهه ايضاً . والشرور التي لا دواء لها لا تفترق عن غيرها الا في طول المدة او البقاء فهي اذن ليست بسبب ذلك اقبح او ادعى الى الخوف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « اهمل الاشياء ما اذا عراه فساد تمذروا وتصرا اصلاحه »

والجواب ان يقال ان موضوع الخوف هو الشر فما يزداد به الشر يزداد به الخوف . والشر ليس يزداد من جهة حقيقته النوعية فقط بل من جهة ظروفه ايضاً كما يظهر مما اسلفناه في مب ١٨ ف ٣ . ومن جملة الظروف التي يظهر انها ادعى الى زيادة الشر طول المدة او البقاء لان ما يحصل في زمان يتعذر على نفوس ما بمدى الزمان وعلى هذا فاذا كان التألم من امر في مدّة معينة من الزمان شراً اعتبر التألم منه في ضعف تلك المدة شراً مضاعفاً وهكذا يكون التألم منه في زمان غير متناه ابي ابداء داعياً الى زيادة غير متناهية على نفوس ما . واما الشرور التي يتعذر او تتعسر مداواتها بعد وقوعها فتعتبر دائمة او مستطيلة وبذلك تصير مخيفة للغاية اذا اجبى على الاول بان دواء الشر على ضربين احدهما ما به يمنع وقوع الشر المستقبلي وهذا اذا ارتفع يرتفع الرجاء فيرتفع الخوف ايضاً وليس مقصوداً اب في كلامنا هنا والثاني ما به يندفع الشر الحاضر وعلى هذا كلامنا

وعلى الثاني بان الموت وان لم يكن له دواء الا انه لعدم قرب حلوله لا يتعلق به الخوف كما تقدم في م ب ٢
وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف هناك على الخير بالذات وهو ما كان خيراً في حقيقته النوعية وبهذا الاعتبار لا يكون شيء خيراً من سواء بسبب طول مدته او بقائه بل بسبب طبيعته



المبحث الثالث والاربعون

في علة الخوف — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في علة الخوف ومدار البحث في ذلك على مثلين — ١ في ان المحبة هل هي علة الخوف — ٢ في ان الضعف هل هو علة للخوف

الفصل الأول

في ان المحبة هل هي علة للخوف

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان المحبة ليست علة للخوف لان ما يجلب شيئاً فهو علة له . والخوف يجلب محبة القريب كما قال اوغسطينوس في كلامه على رسالة يوحنا الاولى القانونية . فالخوف اذن علة للمحبة دون العكس ٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « ادعى الناس الى الخوف من توقع منهم قرب ازالة بعض الشرور بنا » وتوقعنا الشر من بعض الناس ادعى لنا الى بنفهم منه الى محبتهم . فالخوف اذن يصدر بالاولى عن البغض لا عن المحبة

٣ وايضاً قد تقدم في البحث الآنف ٣ ان ما يصدر عن انفسنا لا يتضمن حقيقة الخوف . وما يصدر عن المحبة هو اخص ما يصدر عن داخل القلب . فالخوف اذن ليس يصدر عن المحبة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٣٣ « لا مرء في

انه ليس لنا سبب للخوف الا فقد ما نحبه حاصلاً وعدم ادراكه مرجحاً» فإذا
كل خوف إنما يصدر عن محبة لشيء. فللمحبة اذن علة للخوف

والجواب ان يقال ان نسبة موضوعات الانفعالات النفسانية اليها كسبة
الصُّور الى الاشياء الطبيعية او الصناعية لان الانفعالات النفسانية تستفيد الحقيقية
النوعية من موضوعاتها كما تستفيد الاشياء المذكورة من صورها فإذا كما ان
كل ما كان علة للصورة فهو علة للشيء المتقوم بها كذلك ايضاً كل ما كان علة
للموضوع بطريقة ما فهو علة للانفعال. وقد يكون شيء علة للموضوع اما بطريق
العلة المؤثرة او بطريق العلة الهيولانية فان موضوع اللذة مثلاً هو الخير الظاهري
الملائم المتصل وعلة المؤثرة هي ما يفعل اتصال ذلك الخير او خبرته او ظاهرته
وعلة الهيولانية هي الملكة او مطلق الاستعداد الذي يمس به يصير ذلك الخير
المتصل بانسان ملائماً له او ظاهرياً. اذا تمهد ذلك فموضوع الخوف هو الشر
الاعتباري المستقبل القريب الذي يتصردفه ولذلك كان ما يقدر ان يزيله
علة مؤثرة لموضوع الخوف وهكذا علة للخوف ايضاً وما به يعتمد الانسان لكون
شيء شراً له علة هيولانية للخوف وموضوعه والمحبة علة للخوف. هذا القليل لان
محبة الانسان لخير تستلزم ان يكون ما يزيله شراً له فيخافه على انه شر

اذا اوجب على الاول بانه قد تقدم في البحث الآن ان الخوف يتعاق ذاتاً
واولاً بالشر الذي يهرب منه المقابل لخير محبوب وثانياً بما يسبب حدوث ذلك
الشر وبهذا الاعتبار قد تصدر المحبة احياناً بالعرض عن الخوف اي من حيث
ان الانسان لحوقه من عقاب الله يروعى او امره وهكذا يأخذ في الرجاء والرجاء
يجلب المحبة كما مر في مب ٤٠ ف ٧

وعلى الثاني بان من تتوقع منه الشرود بنفضه في اول الامر الا انه بعد ان
تأخذ في رجاء الخبرات منه تأخذ حينئذ في محبة. واما الخير الذي يضاده

الشر الخوف فقد كان محبوباً منذ الاول
وعلى الثالث بان هذا الاعتراض لما يجبه على ما هو علة مؤثرة للشر الخفيف .
والحجة علة هيولانية له كما تقدم في جرم الفصل :

الفصل الثاني

في ان الضعف هل هو علة للخوف

ينحط إلى الثاني بان يقال : يظهر ان الضعف ليس علة للخوف لان اعظم
ما يخاف من ذوي القوة . والضعف مضاد للقوة . فليس اذا علة للخوف
٢ وايضاً ان الذين تضرب اعناقهم في غاية الضعف . وهؤلاء لا يخافون
كما قال الفيلسوف في الخطابة لك ب ٥ . فاذا ليس الضعف علة للخوف
٣ وايضاً ان الحاربة تنشأ عن الشجاعة لا عن الضعف . والمحاربون يخافون
من محاربينهم كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره . فاذا ليس الضعف
علة للخوف

لكن يمارض ذلك ان علل التضادات متضادة . والفتى والقوة البدنية ووفرة
الاصدقاء والسلطة تنفي الخوف كما قال الفيلسوف في الموضع المذكور . فالخوف
اذن ينشأ عن ضعف هذه الامور

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر الخوف علثان كما تقدم في الفصل الآنف
احدهما بطريق الاستعداد الهيولاني من جهة الخائف والاخرى بطريق العلة
المؤثرة من جهة الخوف فاذا اعتبرت الاولى فالضعف هو بالذات علة للخوف
اذ انما يتعسر على الانسان دفع الشر القريب بسبب ضعف في قدرته غير ان
الضعف لا يكون علة للخوف الا متى كان في درجة ما فالتضعف الذي
يتسبب عنه خوف الشر المستقبل اقل من الضعف المترتب على الشر الحاضر
الذي يتعلق به الالم وهذا يكون اعظم ايضاً اذا ارتفع به رأساً الشعور بالشر او

حجة الخير الذي يخاف ضده . وإذا اعتبرت الثانية فالقدرة والقوة البدنية هي بالذات علة الخوف اذ لما يتمدد دفع معلول ما يتصور انه مضر من طريق كونه قويا الا انه قد يحدث بالعرض ان ينشأ الخوف عن ضعف ما من هذه الجهة من حيث انه قد يحدث عن ضعف ما ان يريد انسان انزال الضرر اما جوراً او لكونه تضرر من قبل او خوفاً من ان يتضرر
اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على علة الخوف من جهة العلة المؤثرة

وعلى الثاني بان الدين تُصَرَّب اعتناقهم يفعلون حالاً من الشر الحاضر فيكون ذلك الضعف مجاوزاً مقدار الخوف

وعلى الثالث بان الحارين يخافون لا بسبب القوة التي يمكن ان يجاربوا بها بل بسبب ضعف القوة مما يجعلهم ان لا يتقوا من انفسهم بالنظر



البحث الرابع والاربعون

في معلولات الخوف — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معلولات الخوف والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الخوف هل يحدث انتباهاً — ٢ هل يحدث انتباهاً — ٣ هل يحدث الرعدة — ٤ هل يمنع عن الفعل

الفصل الأول

في ان الخوف هل يحدث انتباهاً

يُتَخَفَّى على الأول بان يقال : يظهر ان الخوف لا يحدث انتباهاً لان الانتباض تجتمع به الحرارة والارواح الحيوانية الى الباطن . وغزارة الحرارة والارواح الحيوانية في الباطن يعتز بها القلب فيبحث على اقتحام الامور كما يظهر في الغضب . والخوف يحدث فيه ضد ذلك فهو اذن لا يحدث انتباهاً

٢ وايضاً متى غزت الحرارة والارواح الحيوانية في الباطن بالانقباض اندفع الانسان الى المجاهرة بصوته كما يظهر في المتألمين . والخائفون لا يجهرون بصوتهم بل بالحري يتولأم الصمت . فالخوف اذن لا يحدث انقباضاً

٣ وايضاً ان الخجل ضرب من الخوف كما تقدم في م ب ٤١ ف ٤ . والذي يتولأم الخجل تحمر وجوههم كما قال تولىوس في المسائل التوسكولانية لـ ٤ والفيلسوف في الخلقيات لـ ٤ . وجمرة الوجه لا تدل على الانقباض بل على ضده . فاذا ليس الانقباض معلولاً للخوف

لكن يمارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم لـ ٣ ب ٢٣ « الخوف قوة بطريق الانقباض »

والجواب ان يقال ان حركة القوة الشوقية في الافعال النفسانية بمنزلة جزئها الصوري والتأثر الجسماني بمنزلة جزئها المادي كما تقدم في م ب ٢٨ ف ٥ وكلاهما متادلان فالتأثر الجسماني يحصل مشابهاً ومطابقاً للحركة الشوقية . على ان الخوف باعتبار حركة الشوق الحيوانية يحدث انقباضاً وتحقيق ذلك ان الخوف ينشأ عن تخيل شر قريب يتعسر دفعه كما تقدم في م ب ٤١ ف ٢ وتعسر دفع شيء ينشأ عن ضعف القوة كما تقدم في البحث الآنف ف ٢ وكلما كانت القوة اضعف كانت اقل تناولاً ولذلك كان يحصل عن التصور الذي يحدث الخوف انقباض في الشوق . فانا نشاهد في المائتين مثلاً ان الطبيعة تنقبض الى الباطن بسبب ضعف القوة ونشاهد ايضاً انه متى تولى الخوف اهل مدينة انكفأوا عن الخارج وفزعوا الى داخل المدينة ما استطاعوا وعلى مثال هذا الانقباض في الشوق الحيواني يحصل ايضاً في الخوف من جهة البدن انقباض الحرارة والارواح الحيوانية الى الباطن

اذا اوجب على الاول بان الارواح الحيوانية وان انقبضت في الخائفين من

الخارج الى الداخل الا ان حركتها ليست في الفضاء والخائفين واحدة بعينها كما قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٧ ش ٣ فهي في الفضاء تحصل باطناً من الأدنى الى الأعلى بسبب ما يحصل عن شهوة الانتقام من الحرارة ورقة الارواح الحيوانية فتجتمع الارواح الحيوانية والحرارة حول القلب ومن ذلك يحصل في الفضاء نشاط وتهور الى اقتحام الامور . واما الخائفون فتتحرك فيهم الارواح الحيوانية من الأعلى الى الأدنى بسبب البرودة المكثفة التي تحصل عن تصور ضعف القوة فلا تتكثر بها الحرارة والارواح الحيوانية حول القلب بل ترتد عنه ولهذا لم يكن من شأن الخائفين الإقدام بل الإرجام

وعلى الثاني بان الاستعانة بكل وسيلة ممكنة على دفع المكروه الحاضر المحدث الألم طبيعة لكل متألم انساناً كان او بهيمة ومن ثم نرى الحيوانات المجتمعة المتألمة تضرب بلعياً او قروناً . واعظم ما تستعين به الحيوانات على كل شيء هو الحرارة والروح الحيواني ولذا كانت الطبيعة في حال الألم تحفظ الحرارة والروح الحيواني في داخلها حتى تستعين بهما على دفع المكروه وعلى هذا قول الفيلسوف في كتاب المشكلات انه متى تكثرت في الداخل الارواح الحيوانية والحرارة فلا بد ان تبرز بالصوت ولهذا لا يكاد المتألمون يتألمون من الصياح . واما في الخائفين فحركة الحرارة الباطنة والارواح الحيوانية تحصل من القلب الى الجهة السفلى كما تقدم قريباً فيقول الخوف دون تكوين الصوت الذي يحصل بابرار الارواح الحيوانية الى الجهة العليا بالقلم ولهذا كان الخوف يحدث السكوت والرعدة ايضاً . كما قال الفيلسوف في كتاب المشكلات

وعلى الثالث بان اخطار الموت ليست مضادة للشوق الحيواني فقط بل للطبيعة ايضاً ولذلك ليس يحصل في الخوف منها انقباض من جهة الشوق فقط بل من جهة الطبيعة الجسمانية ايضاً فان الحيوان متى تصور الموت انقبضت فيه الحرارة

الى الداخل كما لو اشقى عى الموت حقيقةً ولذلك تصغرُ وجوه الخائفين من الموت كما دل الفيلسوف في الخلقيات ك٦ ب ٩ . واما الشر الذي ينشأه الخجل فليس مضاداً للطبيعة بل لشوق الحيواني فقط ولذلك يحدث شيئاً من الانقباض في الشوق الحيواني لا في الطبيعة الجسدية بل ان النفس لا تقبضها في ذاتها على نحو ما تنفرغ لتحريك الارواح الحيوانية والحرارة تنتشر الى الخارج ومن ذلك يحدث احمرار وجوه الذين يخجلون

الفصل الثاني

في ان الخوف هل يحدث المشورة

يُخفى ان الثاني بان يقال : يظهر ان الخوف ليس يحدث المشورة اذ ليس من شأن واحد بعينه ان يحدث المشورة وان يمنعها . والخوف يمنع المشورة لان كل انفعالي يكدر الكينة المتقضاة لإعمال الفكر . فالخوف اذن ليس يحدث المشورة

٢ وايضاً ان المشورة هي فعل العقل الناظر في المستقبلات والمتدبر لها . ومن الخوف « م يقلقل الافكار ويخرج بالعقل عن مستقره » كما قال توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤ . فالخوف اذن ليس يحدث المشورة بل بالاحرى يمنع منها

٣ وايضاً كما يستعان بالمشورة على دفع الشرور كذلك يستعان بها على ادراك الخيرات ايضاً وكما ان الخوف يتعلق بالشرور المقصود اجتنابها كذلك الرجاء يتعلق بالخيرات انقصود ادراكها . فاذاً ليس الخوف ادعى الى المشورة من الرجاء

لكن يمارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٦ ب ٥ « الخوف يحدث المشورة »

والجواب ان يقال ان اريد بالمشورة الاستشارة فالخوف يحدث المشورة اذ انما

نستشير في جلائل الامور التي لا تثق فيها من انفسنا كما قال الفيلسوف في الحقائق ك ٣ ب ٣ والامور التي تخاف ليست ضرورياً على وجه الاطلاق بل هي ضرورية عظيمة من بعض الوجوه أولاً لاعتبار تسردفها وثانياً لاعتبار قرب حدوثها كما تقدم في مب ٤٢ ف ٢ ولذلك كان الاس يستشيرون بالاختصاص عند ما يتولاهم الخوف . وان اريد بالمشورة حسن الاشارة فلا الخوف ولا غيره من الانفعالات يحدث المشورة لان الانسان المنفعل بانفعال ما يرى الشيء أكثر أو أقل مما هو في الحقيقة كما ان من يجب شيئاً يراه افضل مما هو في نفسه ومن يخاف شيئاً يراه أهول مما هو في الحقيقة وهكذا كل انفعال فمن شأنه ان يمنع من حسن الاشارة بسبب عدم استقامة الحكم

وبذلك يتضح الجواب على الاول

وعلى الثاني بأنه كلما كان الانفعال اشد كان امتنع للانسان المنفعل به ولذلك متى كان الخوف شديداً التمس الانسان المشورة الا ان اضطراب افكاره يمنعه عن الاهتداء اليها واما متى كان الخوف يسيراً يمت صاحبه الى الاستشارة ولا يشوش العقل كثيراً فقد يساعد ايضاً على حسن الاستشارة باعتبار ما بدعوا اليه من التماس المشورة

وعلى الثالث بان الرجاء ايضاً يحدث المشورة اذ ليس احد يستشير في ما يأمن منه على ما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ كما لا يستشير في ما كان مستجبلاً على ما قال في الحقائق ك ٣ ب ٣ . الا ان الخوف ادعى الى المشورة من الرجاء لان الرجاء يتعلق بالخير باعتبار امكان حصوله والخوف يتعلق بالشر باعتبار تسردفهم فيكون الخوف منظوراً فيه الى حقيقة التمسر أكثر من الرجاء ومن شأنه ان نستشير في الامور المسيرة ولا سيما التي لا تثق فيها من انفسنا كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان الخوف حل بمحدث الرعدة

يُخْطَى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الرعدة ليست معلولاً للخوف لانها تنشأ عن البرد فانما نجد المبردين يرتعدون . والخوف ليس يحدث البرد في ما يظهر بل بالحري يحدث الحرارة الحقيقية بدليل ان الخائفين يعضشون وخصوصاً عندما يتولاهم اشد الخوف كما يظهر في من يقاد الى الموت . فالخوف اذن ليس يحدث الرعدة

٢ وايضاً ان افراز القفول يحصل من الحرارة ومن ثمة كانت الأدوية المسهلة حارة في الثالب . وهذه الافرازات كثيراً ما تحدث عن الخوف فيظهر اذن ان الخوف يحدث الحرارة فهو اذن ليس يحدث الرعدة

٣ وايضاً ان الحرارة تنقبض في الخوف من الخارج الى الداخل فلو كان الانسان يرتعد بسبب هذا الانقباض في الخارج لأحدث الخوف الرعدة في جميع اعضاءه الخارجية ايضاً في ما يظهر وهذا متاير للظاهر . فاذاً ليس ارتعاد البدن معلولاً للخوف لكن يعارض ذلك قول توليوس في المسائل التسكولانية لك: « يلزم عن الخوف الرعدة والاصفرار وصرير الاسنان »

والجواب ان يقال قد تقدم في ١ ان الخوف يحدث فيه انقباض من الخارج الى الداخل ولذلك يبقى الخارج بارداً فتحدث فيه الرعدة الحاصلة عن ضعف القوة الشاملة الاعضاء . وهذا الضعف يحصل بالخصوص عن نقص الحرارة التي هي الآلة المحركة النفس بها كما في كتاب النفس ٥٠٢

اذاً اجيب على الاول بانه متى انقبضت الحرارة من الخارج الى الداخل تكثرت في الداخل وخصوصاً في الجهة السفلى اسبب جهة الغازية وهكذا متى فئت الرطوبة حصل العطش وربما حصل استطلاق البطن وافراز البول بل

ربما حصل افراز للمني أيضاً او ان هذه الافرازات تحدث عن انقباض البطن
والأُثْنَيْن كما قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٧ مش ٢
وبذلك ينضم الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأنه لما كانت الحرارة تقادر القلب لدى الخوف وتقتل من
الجهة العليا الى الجهة السفلى كان اخص ما يرتعد في الخائفين القلب والاعضاء
المتصلة بمض الاتصال بالصدر الذي هو مركز القلب ولذلك كان اخص ما
يحصل الرجفان عند الخائفين في الصوت بسبب قرب الوعاء الصوتي من القلب
ثم ترتجف الشفة السفلى والفك الاسفل لاتصالهما بجهة القلب ومن ذلك
ينشأ صريف الانسان ولهذا السبب نفسه ترتجف الاذرع والايدي او ان
سبب رجفانها كونها أكثر تحركاً مما هو ايضاً سبب لارتجاف رُكَب الخائفين
كقوله في اش ٣٥: ٣ « قوُّوا الايدي المسترخية وشددوا الركب المرتجفة »

الفصل الرابع

في ان الخوف هل يمنع من الفعل
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخوف يمنع من الفعل لان اخص ما
يمنع من الفعل اضطراب العقل الذي يرشد الانسان في افعاله . والخوف
يشوش العقل كما تقدم في ف ٢ . فهو اذن يمنع من الفعل
٢ وايضاً من يفعل شيئاً بخوف فهو اسهل عثاراً في فعله كما ان من يمشي على
جسر منصوب في مكان عال يسقط بسهولة بسبب خوفه . ولو مشى عليه
موضوعاً على الارض لا يسقط لاتفاه الخوف . فالخوف اذن يمنع من الفعل
٣ وايضاً ان الكسل او التواني ضرب من الخوف . والكسل يمنع من الفعل .
فكذا الخوف ايضاً

لكن يمارض ذلك قول الرسول في فيل ٢: ٢ « اعملوا لخلاصكم بخوف ورعدة »

ولو كان الخوف يمنع من الفعل الحسن لم يقل ذلك . فالخوف اذن ليس يمنع من الفعل الحسن

والجواب ان يقال ان فعل الانسان الخارج يصدر عن النفس باعتبار كونها المحرك الاول ولكنه يصدر ايضاً عن الاعضاء الجسمية باعتبار كونها آلات له . والفعل قد يمنع لنقص في الآلة او في المحرك الاول فلما من جهة الآلات الجسمية فالخوف في ذاته من شأنه ان يمنع دائماً من الفعل الخارج بسبب ما يحدثه في الاعضاء الخارجة من نقص الحرارة واما من جهة النفس فاذا كان الخوف معتدلاً لا يشوش العقل كثيراً فإنه يساعد على حسن الفعل من حيث يحدث نوعاً من الاهتمام ويعمل الانسان اكثر تدبراً وتروياً في العمل واما اذا كان الخوف شديداً الى حد ان يشوش العقل فإنه يمنع من الفعل من جهة النفس ايضاً . على ان كلام الرسول ليس على هذا الخوف

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان من يسقط من الجسر الممدود في مكان عال يكون مضطرباً في وهمه بسبب الخوف من السقوط الموهوم وعلى الثالث بان كل خائف يهرب مما يخافه ولما كان الكسل هو الخوف من الفعل باعتبار ما يتعلق عليه من النصب كان مانعاً منه لانه يثني الارادة عنه واما الخوف من سائر الاشياء فإنه يساعد على الفعل من حيث يعطف الارادة الى فعل ما به يحتجب ما يحاذره

البحث الخامس والاربعون

في التهور — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في التهور والبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان التهور هل هو مضاد للخوف — ٢ في كيفية نسيته الى الرجاء — ٣ في طبعه — ٤ في معالجه

الفصل الأول

في ان التهور هل هو مضاد للخوف

يُختل إلى الأول بان يقال: يظهر ان التهور ليس مضاداً للخوف فقد قال
أوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٣١ و ٣٤ « التهور رذيلة » والرذيلة مضادة
للفضيلة والخوف ليس فضيلة بل انفعالا . فيظهر اذن ان التهور ليس
مضاداً للخوف

٢ وايضاً ان الواحد يضاده واحد . والخوف يضاده الرجاء . فإذا لا يضاده التهور
٣ وايضاً كل انفعال فانه يفي الانفعال المقابل له . وانما يتني بالخوف الآمن
فقد قال أوغسطينوس في اعترافاته لك ٢٦ « الخوف يحول دون الامن »
فالخوف اذن يضاده الامن لا التهور

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة لك ٢٥ « التهور مضاد للخوف »
والجواب ان يقال من حقيقة المتضادات ان يكون بينها غاية البعد كما قال
الفيلسوف في الالهيات لك ١٠ م ١٣ . والذي في اقصى البعد عن الخوف انما هو
التهور لان الخوف يهرب من الضرر المستقبل بسبب تقلب ذلك انضر على
الحائث والتهور يتمتع الخطر القريب بسبب تقلبه على ذلك الخطر . ومن ذلك
يتضح ان التهور مضاد للخوف

إذا اوجب على الأول بان الغضب والتهور واسماء سائر الانفعالات يجوز
اخذها باعتبارين احدهما من حيث تدل على مطلق حركة الشوق الحسي الى
موضوع خير او شرير وبهذا الاعتبار يراد بها مجرد الانفعالات واختالي من
حيث تدل فوق ذلك ايضاً على الخروج عن حد ترتيب العقل وبهذا الاعتبار يراد بها
البدائل وبهذا المعنى يحمل كلام أوغسطينوس على التهور اما نحن فكلما الان
على التهور بالمعنى الأول

وعلى الثاني بان الواحد لا يضاده أكثر من واحد باعتبار واحد ولكن يجوز ان يضاده أكثر من واحد باعتبارات مختلفة وبهذا المعنى اسلفنا في مب ٢٣٣ ف ٢ ومب ٤٠ ف ٤ ان التضاد في انفعالات القضية يحصل على ضربين احدهما بحسب تقابل الخير والشر وبهذا الوجه يضاد الخوف الرجاء والثاني بحسب تقابل الميل والتفور وبهذا الوجه يضاد التهور الخوف والياس الرجاء وعلى الثالث بان الأمن لا يدل على شيء مضاد للخوف بل على مجرد انتفاء الخوف اذ انما يقال أمن لمن لا يخاف ومن ثم كانت مقابلة الأمن للخوف بطريق العدم ومقابلة التهور له بطريق المضادة وكما ان المضاد يتضمن في نفسه العدم كذلك التهور يتضمن الأمن

الفصل الثاني

في ان التهور يلزم عن الرجاء

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان التهور لا يلزم عن الرجاء فان التهور يتعلق بالسرور والاشياء الخفية كما في الخلفيات ك ٣ ب ٧ والرجاء يتعلق بالخير كما مر في مب ٤٠ ف ١ فهما مختلفا الموضوع وليسا من رتبة واحدة . فالتهور اذن لا يلزم عن الرجاء

٢ وايضاً كما ان التهور مضاد للخوف كذلك اليأس مضاد للرجاء . والخوف لا يلزم عن اليأس بل ينتفي به كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ . فاذا ليس يلزم التهور عن الرجاء

٣ وايضاً ان التهور يقصد الى خير ما وهو القلب . والقصد الى الخير الشاق هو الى الرجاء . فالتهور اذن نفس الرجاء فليس اذن من لوازمه لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٨ ان ذوي الرجاء العظيم متهورون « فيظهر اذن ان التهور يلزم عن الرجاء

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مواطن كثيرة ونخصوصاً في مب ٢٢ ف ٢ ان جميع هذه الانفعالات النفسانية ترجع الى القوة الشوقية وكل حركة نسي في القوة الشوقية ترجع الى الطلب او الحرب وكلها يتعلق بشيء بالذات وبالعرض اما بالذات فالطلب يتعلق بالخير والحرب يتعلق بالشر . واما بالعرض فيجوز ان يتعلق الطلب بالشر باعتبار خير يصاحبه وان يتعلق الحرب بالخير باعتبار شر يصاحبه وما بالعرض يلزم عملاً بالذات فكان من ثمه طلب الشر لازماً عن طلب الخير كما ان الحرب من الخير لازم عن الحرب من الشر . ومرجع هذه الاربعة الى افعالات اربعة فان طلب الخير يرجع الى الرجاء والحرب من الشر يرجع الى الخوف وطلب الشر الخفيف يرجع الى التهور والحرب من الخير يرجع الى اليأس ومن ذلك يلزم ان التهور لاحق للرجاء اذ انما يطلب الانسان الشر الخفيف القريب دون مبالاة من طريق كونه يرجو ان يتغلب عليه واما الخوف فيلحقه اليأس اذ انما يأس الانسان من حيث يخشى ما في الخير الذي يرجو من الصعوبة اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كان الخير والشر موضوعين غير مترتين بينهما ولكن لما كان للشر نسبة رتبة الى الخير اذ انه متأخر عن الخير تأخر المدم عن الملكة كان التهور الذي يطلب الشر متأخراً عن الرجاء الذي يطلب الخير

وعلى الثاني بانه وان كان الخير متقدماً مطلقاً على الشر الا ان الحرب من الشر يجب ان يتقدم على الحرب من الخير كما ان طلب الخير يجب ان يتقدم على طلب الشر ولذلك كما ان الرجاء متقدم على التهور كذلك الخوف متقدم على اليأس وكما ان اليأس لا يلزم عن الخوف الا متى كان شديداً كذلك التهور لا يلزم عن الرجاء الا متى كان قوياً

وعلى الثالث بان التهور وان كان موضوعه الشر الذي يصاحبه خير القلب

في اعتبار التهور الا انه يتعلق قصداً بالشروا والخير المصاحب له فيتعلق به الرجاء وكذا اليأس فانه يتعلق قصداً بالخير الذي يهرب منه واما الشر المصاحب له فيتعلق به الخوف . فالتهور اذن ليس في الحقيقة جزءاً للرجاء بل معلول له كما ان اليأس ايضاً ليس جزءاً للخوف بل معلول له ولهذا يمتنع ان يكون التهور انفعالاً اصيلاً .

الفصل الثالث

في ان علة التهور هل هي نقص ما

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان علة التهور نقص ما فقد قال الفيلسوف في كتاب المشكلات ق ٢٧ مش ٤ ان «مما قري الخيرة يتصفون بالشجاعة والتهور» ومما قري الخيرة يلزم عنها نقص السكر . فالتهور اذن يحصل عن النقص

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «من لم تحصل له التجربة بالاختار كان متهوراً» وعدم التجربة نقص . فالتهور اذن يحصل عن النقص ٣ وايضاً «من عادة المظالمين ان يكونوا اكثر تهوراً كما هو شأن الحيوانات العجم ايضاً متى ضربت» على ما قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٣ ب ٨ . والمظالمية من قبيل النقص . فالتهور اذن يحصل عن نقص ما

لكن يمارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «ان علة التهور ان يقع في الخيلة رجاء قرب حصول المحوبات وعدم وجود المكروهات او بُدْها» وما كان من قبيل النقص فرجعه اما الى بعد المحوبات او الى قرب المكروهات . فاذاً ليس شيء من قبيل النقص علة للتهور

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآف ان التهور يلحق الرجاء ويضاد الخوف فاذاً كل ما من شأنه ان يُحدث الرجاء او ينفي الخوف فهو علة للتهور .

ولما كان كل من الخوف والرجاء والتهور أيضاً من حيث هي افعالات قائماً بحركة الشوق وبغير جسماني جاز اعتباراً على التهور من وجهين باعتبار تحريك الرجاء او نفي الخوف احدهما من جهة الحركة الشوقية والثاني من جهة التغير الجسماني اما من جهة الحركة الشوقية اللاحقة التصور فالرجاء الذي يحدث التهور يحصل بما يحملنا على اعتبار امكان القلب اما بقدرتنا كقوة البدن والاعتقاد على خوض الاخطار ووفرة المال وما اشبه ذلك او بقوة النير ككثرة الاصدقاء او الانتصار اي كانوا وعلى الخصوص اذا كان الانسان متوكلاً على العون الالهي لان من كانت حاله صالحة مع الله فهو أكثر تهوراً كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره من الخطابة والخوف يتقي على هذا الوجه يبعد للكروهات القريبة كما لو لم يكن للانسان اعداء او كان لم يضر احداً او لا يرى خطراً قريباً اذا ما تظهر الاخطار قريبة على الاخص للذين اضرروا بالتغير. واما من جهة التغير الجسماني فتحريك الرجاء ونفي الخوف يحصل بهما التهور عما يحدث الحرارة حول القلب ومن ثم قال الفيلسوف في اجزاء الحيوان ك ٣ ب ٤ « من كان قلبه صغير الحجم فهو أكثر تهوراً والحيوانات التي قلبها كبير الحجم يجب الخوف منها » وذلك لان الحرارة الفريزية لا تستطيع ان تسخن القلب الكبير على قدر تسخينها القلب الصغير كما ان النار لا تستطيع ان تسخن البيت الكبير على قدر تسخينها البيت الصغير وقال ايضاً في مشكلاته ق ٢٧ مش ٤ « من كان ذريرة عظيمة دموية فهو أكثر تهوراً بسبب ما يلحق ذلك من حرارة القلب » ثم قال هناك ايضاً ان معاري الخمر هم أكثر تهوراً بسبب حرارة الخمر » ولذلك قد تقدم في مب ٤٠ ف ٦ ان السكر يحدث عظم الرجاء وحرارة القلب تنفي الخوف وتحديث الرجاء بسبب ما تفعل في القلب من التمدد والانبساط اذا اجيب على الاول بان السكر يحدث التهور لا من حيث هو نقص بل من

حيث يُحدث في القلب انبساطاً ومن حيث يُحدث أيضاً في السكان استعطافاً ما لنفسه

وعلى الثاني بان من ليس لهم تجربة بالاحطار انما يكونون أكثر تهوراً لا بسبب النقص بل بالمرض اي من حيث انهم لعدم تجربتهم لا يعرفون ضعفهم ولا حلول الاحطار فيكون التهور لازماً عن انتفاء علة الخوف

وعلى الثالث بان المظلومين انما يصيرون أكثر تهوراً لاعتقادهم ان الله يساعد المظلومين كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ . وهكذا يظهر ان التهور لا اعتبارية يحصل عن نقص الا بالمرض اي من حيث يقارن النقص مزية حقيقية او اما من جهة صاحبه نفسه او من جهة غيره

الفصل الرابع

في ان التهورين هل هم اشد اقداًماً في الاول منهم في الآخر عند حلول الاحطار يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان التهورين ليسوا في الاول أكثر اقداًماً منهم عند حلول الاحطار فان الرعدة تحصل عن الخوف الذي يضاد التهور كما يتضح مما تقدم في ف ١ والتهورون قد يرتعدون في اول الامر كما قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٧ مش ٣ . فليسوا اذن في اول الامر أكثر اقداًماً منهم عند حلول الاحطار

٢ وايضاً ان الانفعال يزداد بازدياد الموضوع كما انه اذا كان الخير محبوباً فالاعظم خيرية أحب . وموضوع التهور هو الشاق فاذا بازدياد المشقة يزداد التهور . والخطر متى حل كان اشق واصعب . فاذا يجب ان يزداد التهور حيث اثر ٣ . وايضاً ان الجراح المحدثه من التغير نهج الغضب . والغضب يُحدث التهور فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « الغضب مهوّر » فاذا متى خاض الناس الاحطار وتضاربوا يظهر انهم يصيرون أكثر تهوراً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحلقيات ك ٧٣ ب ٧ « المتهورون يقبلون الى الاخطار بسرعة واحدة قبل حلولها فتي حلت ادبروا عنها »

والجواب ان يقال ان التهور لكونه حركة للشوق الحسي يقع ادراك القوة الحسية والقوة الحسية لا تلاحظ النسبة ولا تنظر في كل من ظروف المحسوس لكنها تحكم بالدهاقعة وقد يعرض أحياناً ان الادراك البديهي لا يمكن معه معرفة ما في ذلك الامر من المصاعب ولذلك تهيج حركة التهور الى اقتحام الخطر حتى اذا لاقاه المتهورون شعروا بما لم يخطر لهم من المصاعب فيكسوف واما العقل فانه ينظر في جميع ما يكتنف الامر من المصاعب ولذلك نجد الشجعان الذين يقتحمون الاخطار بحكم العقل بطيء في اول الامر لانهم لا يقدمون عن افعال بل عما يقتضى من الروية والتدبر حتى اذا ولجوا الاخطار لا يجدون امراً بديهيّاً بل ربما وجدوا اقل مما توهموه ولذلك يكونون اشد ثباتاً في مواقفهم اولاً لانهم ايضاً انما يحملهم على اقتحام الاخطار اعتبار خیر القدرة واردة هذا الخیر تستمر فيهم مهما تفاقمت الاخطار واما المتهورون فانما يحملهم على ذلك مجرد الاعتماد الذي يحدث الرجاء وينفي الخوف كما تقدم في الفصل الاثني

اذا اُجيب على الاول بان الرعدة قد تتولى المتهورين ايضاً بسبب انقباض الحرارة من الخارج الى الداخل كما يحدث في الخائفين ايضاً الا ان الحرارة تنقبض في المتهورين الى القلب وفي الخائفين الى الجهة السفلى

وعلى الثاني بان موضوع الهبة هو مطلق الخير فبمطلق ازدياده تزداد الهبة واما موضوع التهور فتركب من الخير والشر وحركة التهور الى الشر تتوقف على حركة الرجاء الى الخير ولذلك اذا زيد على الخطر من المشقة ما يتجاوز الرجاء لا تزداد حركة التهور بل تنقص واما اذا حصلت حركة التهور فكما كان الخطر اشد اعتبر التهور اعظم

وعلى الثالث بان الغضب لا يحصل عن المجرى الابناء على اعتبار نوع من الرجاء كما سيأتى قريباً في البحث التالي ف ١ ولذلك اذا تعاظم الخطر الى ان يتجاوز رجاء الانتصار لا يحصل الغضب بل الصحيح انه اذا حصل الغضب ازداد التهور



البحث السادس والاربعون

في الغضب في نفسه وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الغضب واولاً في الغضب في نفسه وثانياً في مثير الغاطية ودوائه وثالثاً في معالجه . والبحث في الاول يدور على ثلثي مسائل — ١ في ان الغضب هل هو انفعال خاص — ٢ في ان موضوعه هل هو الخير او الشر — ٣ هل هو في الشهوانية — ٤ هل يصاحب العقل — ٥ هل هو طبيعي باكثر من الشهوة — ٦ هل هو عظم من الغضب — ٧ في ان الغضب هل لا يتعلق الا بمن يتعلق بهم العدل — ٨ في انواع الغضب

الفصل الاول

في ان الغضب هل هو انفعال خاص

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الغضب ليس انفعالاً خاصاً فان القوة الغضبية مشتقة من الغضب . وهي ليس لما انفعال واحد فقط بل انفعالات كثيرة . فاذا ليس الغضب انفعالاً خاصاً .

٢ وايضاً لكل انفعال خاص ضد كما يعلم بالاستقراء . وليس للغضب انفعال مضاد كما اسلفنا في مب ٢٣ ف ٣ . فاذا ليس الغضب انفعالاً خاصاً

٣ وايضاً ان انفعالاً خاصاً واحداً لا يتضمن انفعالاتاً اخرى . والغضب يتضمن انفعالات كثيرة فقد يكون مع الألم وقد يكون مع الرجاء وقد يكون مع اللذة كما يتضح من قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ . فاذا ليس الغضب انفعالاً خاصاً

لكن يمرض ذلك ان الدمشقي جعل الغضب انفعالا خاصا في كتاب البين
 المستقيم ٢ ب ٦ ومثله توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤
 والجواب ان يقال ان العام يقال على نحوين بطريق الحمل كما ان الحيوان
 عام لجميع الحيوانات وبطريق العلية كما ان الشمس عامة لجميع ما يتولد
 في هذه السافلات على ما قال ديونيسيون في الاسماء الالهية ب ٤ ا لانه كما
 ان الجنس يشتمل بالقوة على فصوله كثيرة بحسب مشابهة المادة كذلك العلة
 الفاعلة تشتمل على معلولات كثيرة بحسب القوة الفعلية وقد يصدر معلول عن
 اجتماع علل مختلفة ولما كانت كل علة تبقى على نحو ما في المعلول جازا ان
 يقال ايضا على نحو ثالث ان المعلول الصادر عن اجتماع علل متعددة يوصف
 بضرب من العموم من حيث يشتمل بالفعل من وجه ما على علل كثيرة اذا
 تمهد ذلك فالغضب ليس بالمعنى الاول انفعالا عاما بل قسما للانفعالات الأخر
 كما مر في مب ٢٣ ف ١ و ٤ وكذلك ليس انفعالا عاما بالمعنى الثاني اذ ليس
 علة للانفعالات الأخر كما مر في مب ٢٥ ف ١ ولما يجوز ان يقال انفعال عام
 بهذا المعنى المحبة كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و٩
 لان المحبة هي الاصل الاول لجميع الانفعالات كما مر في مب ٢٥ ف ٢ لكن
 يجوز ان يقال للغضب انفعال عام بالمعنى الثالث من حيث يحصل عن اجتماع
 علل متكررة لان حركة الغضب لا تثار الا بسبب الم منزل وما لم يكن ثم
 شهوة ورجاء للانتقام فان الفضائل يرجو الاقتصاص كما قال الفيلسوف في
 الخطابة ك ٢ ب ٢ لانه يشتهي الانتقام باعتباره كونه ممكنا له ومن ثم اذا كان
 الشخص المؤذي اعمى جدا من التأذي لم يكن محل للغضب بل للام فقط كما
 قال ابن سينا في كتاب النفس
 اذا اجيب على الاول بان القوة الغضبية تقال من الغضب لا لان كل حركة

لهذه القوة غضب بل لان جميع حركاتها تنتهي الى الغضب وهو اظهر حركاتها
وعلى الثاني بان الغضب من حيث يحصل عن افعالين متضادين اي عن الرجاء
الذي يتعلق بالخير والالَم الذي يتعلق بالشر يضمن في نفسه تضاداً ولذلك لم
يكن له ضد خارجاً عن نفسه كما ان الالوان المتوسطة ايضاً ليس فيها تضاد
سوى تضاد ما تحدث عنه من الالوان البسيطة

وعلى الثالث بان الغضب يشتمل على افعالات كثيرة لا كاشتغال الجنس على
الانواع بل بمعنى اشتغال العلة والمعلول

الفصل الثاني

في ان موضوع الغضب هل هو الخير او الشر

يقضى الى الثاني بان يقال : يظهر ان موضوع الغضب هو الشر فقد قال
غريغوريوس النيسى في كتاب طبيعة الانسان ب ٢١ « الغضب بمثابة جندي
للشهوة » اي من حيث انه يجارب ما يمنها والممانع يضمن حقيقة الشر . فموضوع
الغضب اذن هو الشر

٢ وايضاً ان الغضب والبغض متفقان في المعلول لان غرض كليهما الاضرار
بالغير . وموضوع البغض هو الشر كما مر في مب ٢٩ ف ١ فكذا موضوع
الغضب ايضاً

٣ وايضاً ان الغضب يصدر عن الالَم ومن ثمة قال الفيلسوف في الحقيقات ك
٧ ب ٦ « الغضب يفعل مع الالَم » وموضوع الالَم هو الشر . فكذا موضوع
الغضب ايضاً

لكن يمارض ذلك قول اوجسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٦ « الغضب
يطلب الانتقام اي يشتهي » واشتاء الانتقام اشتاء للخير لان مرجع الانتقام
الى العدل . فاذا موضوع الغضب هو الخير

وايضاً ان الغضب يصاحبه الرجاء دائماً ولمذا يحدث لذة كما قال الفيلسوف
في الخطابة ك ٢ ب ٢٠ وموضوع الرجاء واللذة هو الخير . فكذا موضوع الغضب ايضاً
والجواب ان يقال ان حركة القوة الشوقية تتبع فعل القوة الادراكية والقوة
الادراكية تدرك شيئاً على نحوين بطريق البساطة كما اذا عقلنا ما هو الانسان
وبطريق التركيب كما اذا عقلنا ان الانسان ايضاً فاذا يمكن للقوة الشوقية ان
تتوجه الى الخير والشر بكلا الطريقين اما بطريق البساطة فتتطلب الشوق
الخير او تعلق به او هرب من الشر على وجه الاطلاق وهذه الحركات هي الاشتباه
والرجاء واللذة والام ونحوها واما بطريق التركيب فكما اذا تشوق الى وجود
او حدوث خير او شئ في آخر اما ميلاً الى ذلك او هرباً من هذا كما هو ظاهر
في المحبة والبغض اذ لما نجب انساناً من حيث نريد له خيراً ما وانما نبغض انساناً
من حيث نريد له شراً ما . وكذا الشأن في الغضب لان من يبغض يطلب
الانتقام من آخر وعلى هذا فحركة الغضب تتوجه الى امرين اي الى الانتقام
الذي تشتهيه وترجوه باعتبار كونه خيراً ولذلك تلتذ به والى من تطلب الانتقام
منه باعتبار كونه ضداً ومضراً وهذا يرجع الى حقيقة الشر الا ان بين الغضب
وبين البغض والمحبة فرقا في ذلك من وجهين اولاً من حيث ان الغضب يتعلق
دائماً بموضوعين والمحبة والبغض يتعلقان احياناً بموضوع واحد فقط كما اذا قيل
عن انسان انه يجب ان يخر او نحوها او يبغضها . وثانياً من حيث ان كلا موضوعي
المحبة خير لان المحب يريد الخير لشيء باعتبار كونه ذلك الشيء ملائماً
له وكلا موضوعي البغض يتضمن حقيقة الشر لان البغض يريد الشر لشيء
باعتبار كونه غير ملائم له واما الغضب فيتعلق بموضوع من جهة الخير وهو
الانتقام الذي يشتهيه وبموضوع آخر من جهة الشر وهو الانسان المفسد الذي
يريد الانتقام منه ولذلك كان الغضب انفعالاً مركباً على نحو ما من انفعالين متضادين

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات
ألفصل الثالث

في ان الغضب هل محل الشهوانية

يُخفى الى الثالث بان يقال : يظهر ان محل الغضب هو الشهوانية فقد قال
توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤ « الغضب شهوة » . ومحل الشهوة هو
الشهوانية . فكذا محل الغضب ايضاً

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في قانونه « الغضب يفضي الى البغض » وقال
توليوس في الموضع المتقدم ذكره « البغض غضب طال وقته » ومحل البغض
الشهوانية كالمحبة . فاذا محل الغضب هو الشهوانية

٣ وايضاً قال الدمشقي وغريغوريوس النيصي الاول في الدين المستقيم ك ٢
ب ١٦ والثاني في كتاب طبيعة الانسان ب ٢١ ان الغضب مركب من الألم
والاشتهاء . ومحل هذين الشهوانية . فهي اذن محل الغضب ايضاً
لكن يعارض ذلك ان القوة الشهوانية غير الغضبية . فلو كان الغضب الى
الشهوانية لما اشتقت منه الغضبية

والجواب ان يقال قد تقدم في مب ٢٣ ف ١ ان الفرق بين افعالات الغضبية
وافعالات الشهوانية ان موضوع افعالات الشهوانية هو مطلق الخير والشر
وموضوع افعالات الغضبية هو الخير والشر مع عظم ومشقة . وقد تقدم في
الفصل الانف ان الغضب يتعلق بموضوعين وهما الانتقام الذي يشبهه ومن
يطلب الانتقام وليس يحصل الغضب الا اذا كان في كليهما مشقة ما لان حركة
الغضب لا تثور ما لم يكن كلاهما عظيمًا نوعاً من العظم لان ما لا ليس بشيء او كان
يسيراً جداً فلا تعتبره اصلاً مستحقاً ان يلتفت اليه كما قال الفيلسوف في الخطابة
ك ٢ ب ٢ فقد وضع اذن ان محل الغضب ليس الشهوانية بل الغضبية

إذا أُجيب على الأول بأن مراد توليوس بالشهوة اشتهاً كل خيرٍ مستقبل شاقاً أو غير شاقٍ وبهذا الاعتبار ادخل الغضب في الشهوة من حيث هو اشتهاً الانتقام وبهذا المعنى تكون الشهوة عامة في الغضبية والشهوانية وعلى الثاني بأنه ليس معنى قوله أن الغضب يُفضي إلى البغض أن ذلك الاتفعال الذي كان أولاً غضباً يصير بعينه بعد ذلك بغضاً بطول الزمان بل أنه يفضي إلى البغض بضربٍ من العلية لأن الغضب متى طال وقته أحدث البغض وعلى الثالث بأنه يقال أن الغضب مركبٌ من الألم والاشتهاً لا تركب الكُل من الأجزاء بل تركب المعلول من العلل فقد تقدم في مب ٢٥ ف ١ أن انفعالات الشهوانية عللٌ لانفعالات الغضبية

الفصل الرابع

في أن الغضب هل يصاحب العقل

يُخطئ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الغضب لا يصاحب العقل لانه انفعالٌ فحله الشوق الحسي والشوق الحسي لا يتبع ادراك العقل بل ادراك الجزء الحساس. فالغضب إذن لا يصاحب العقل
٢ وايضاً أن الحيوانات العجم لا عقل لها. وهي مع ذلك تغضب. فالغضب

إذن ليس يصاحب العقل

٣ وايضاً أن السكر يعطل العقل ويساعد على الغضب. فالغضب إذاً ليس يصاحب العقل

لكن يمارض ذلك قول الفيلسوف في الحلقيات ك ٧ نب ٦ « الغضب يتبع العقل على نحو ما »

والجواب أن يقال قد تقدم في ف ٢ أن الغضب هو شهوة الانتقام وهذا يتضمن مقايضة القصاص المنوي إزالته بالضرر التازل ومن ثم قال الفيلسوف في الموضع

المقدم ذكره ان الغضب يننا يرى بالقياس انه يجب أن يجارب على هذا الوجه
ينضب لساعته . واستعمال القياس من شأن العقل فيكون الغضب مصاحباً للعقل
على نحو ما

إذا اجيب على الاول بان حركة القوة الشوقية يجوز ان تصاحب العقل على
نحوين احدهما ان تصاحب العقل الأمر وعلى هذا النحو تصاحب الارادة العقل
ولذلك يقال لها شوق عقلي والثاني ان تصاحب العقل الخبر وعلى هذا النحو
يصاحب الغضب العقل فقد قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٨ مش ٣ « الغضب
يصاحب العقل لا من حيث هو أمر بل من حيث هو كاشفٌ للآهانة » لان
الشوق الحسي لا يتقاد للعقل مباشرة بل بواسطة الارادة

وعلى الثاني بان للحيوانات الجم غريزة طبيعية مركبة فيها بالعقل الالهي بها يكون
لها من الحركات الباطنة والظاهرة ما يشبه حركات العقل كما اسلفنا في ب ٤ ف ٣
وعلى الثالث بان الغضب يتقاد على نحو ما للعقل من حيث يتغير بوقوع الآهانة
لكنه ليس يتقاد له تمام الانقياد كما في الخلقيات ك ٧ ب ٦ وذلك لانه لا يرمى
قاعدة العقل في حدود الانتقام فالغضب اذن لا بد فيه من فعل العقل وهو
ايضاً يمنع العقل ومن ثم قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٣ مش ٢ و ٢٦ « الذين
يفرطون في السكر يفقدون حكم العقل فلا يغضبون لكن متى كان سكرهم خفيفاً
يفضبون لمدى قدم حكم العقل ولو كان ممنوعاً »

الفصل الخامس

في ان الغضب هل هو طبيعي أكثر من الشهوة

يُنخَلَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الغضب ليس طبيعياً أكثر من الشهوة
اذ يقال ان من خواص الانسان كونه حيواناً حليماً بالطبع . والحلم يتقابل الغضب
كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ . فالغضب اذن ليس طبيعياً أكثر من

الشهوة بل يظهر انه مضاد بالكلية لطبيعة الانسان

٢ وايضاً ان العقل قسيم للطبيعة لان ما يفعل بالعقل لا نقول انه يفعل بالطبع . والغضب يصاحب العقل والشهوة تفارقه كما في الخلقيات كـ ٧ ب ٠٦ فالشهوة اذن طبيعة أكثر من الغضب

٣ وايضاً ان الغضب هو الشوق الى الانتقام . والشهوة هي في الاخص شوق الى المستلزمات القائمة باللس كالطعام والنكاح وهذه طبيعة للانسان أكثر من الانتقام . فالشهوة اذن طبيعة أكثر من الغضب لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره « الغضب طبيعي أكثر من الشهوة »

والجواب ان يقال يقال طبيعي لما يصدر عن الطبيعة ولذلك لا يمكن ان يحكم على افعال بكونه طبيعياً أكثر او اقل الا من علمته وعلة الانفعال يجوز اعتبارها على نحوين كما تقدم في مـ ٣٦ ف ٢ من جهة الموضوع ومن جهة المحل فاذا اعتبرت علة الغضب والشهوة من جهة الموضوع فالشهوة ولا سيما شهوة الطعام والنكاح طبيعية أكثر من الغضب من حيث ان هذين طبيعيات أكثر من الانتقام . واذا اعتبرت علة الغضب من جهة المحل فكل من الغضب والشهوة طبيعي أكثر من الآخر من وجه اذ يجوز اعتبار طبيعة انسان ما اما بحسب طبيعة الجنس او بحسب طبيعة النوع او بحسب مزاج الشخص فاذا اعتبرت طبيعة الجنس التي هي طبيعة ذلك الانسان من حيث هو حيوان فالشهوة طبيعة أكثر من الغضب لان الانسان يحصل له من الطبيعة العامة ميل الى اشتها ما يحفظ الحياة في النوع او في الشخص . واذا اعتبرنا طبيعة لانسان من جهة النوع اي من حيث هو ناطق فالغضب طبيعي للانسان أكثر من الشهوة من حيث ان العقل يصاحبه أكثر من مصاحبه لها ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٢ ب

ه ان الاقتصاص (الذي يرجع الى الغضب) اخص بالانسان من الحلم لان كل شيء ينهض طبعاً ضد ما يضاده ويؤذيه . واذا اعتبرت طبيعة ذلك الشخص بحسب مزاجه الخاص فالغضب طبيعي أكثر من الشهوة اي لان لزوم الغضب عما يقتضيه المزاج من الاستعداد الطبيعي للغضب اسهل من لزوم الشهوة او غيرها من الانفعالات الأخر لان الانسان مستعد للغضب من جهة ما هو مركب عليه من المزاج الصفراوي فان الصفراء اسرع تحركاً من سائر الأخلاط لانها تشبه النار ولذلك فان غضب المستعد بمزاجه الطبيعي للغضب اليسر من اشتها المستعد للشهوة ولهذا قال الفيلسوف في الحقايق لـ ٦٧ ب ٦ ان الغضب ينتقل من الآباء الى البنين أكثر من الشهوة

أذا اوجب على الاول بانه يجوز ان يعتبر في الانسان المزاج الطبيعي البدني الذي هو معتدل والعقل فاذا اعتبر المزاج البدني فالانسان بسبب اعتدال مزاجه ليس يغلب فيه طبعاً باعتبار نوعه لا الغضب ولا انفعال آخر واما سائر الحيوانات فلما كانت خارجة عن الاعتدال في امرجتها كانت مائلة طبعاً الى الافراط في بعض الانفعالات ككل الاسد الى الثور والكلب الى الغضب والارنب الى الجبن وغيرها الى غير ذلك . واذا اعتبر العقل فالغضب والحلم كلامه طبيعي للانسان لان العقل من جهة يسبب الغضب من حيث يخبر بعلمه ومن جهة يسكنه من حيث ان الغضبان لا ينقاد بالكلية لامر العقل كما تقدم في الفصل الآنف

وعلى الثاني بان العقل يرجع الى طبيعة الانسان فاذا كون الغضب مصاحباً للعقل يستلزم كونه طبعياً للانسان باعتبار ما
وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض تجه على الغضب والشهوة من جهة
الموضوع

الفصل السادس

في ان الغضب هل هو اعظم من البغض

يُخْتَلَفُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الغضب اعظم من البغض في
 ام ٢٧ : ٤ « ليس مع الغضب رحمة ولا مع الخلق التزق » وقد يكون مع
 البغض رحمة . فالغضب اذن اعظم من البغض

٢ وايضاً ان حصول الضرر والتألم منه اعظم من حصوله فقط . والبغض
 يكتفي بحصول الضرر لمن يبغضه والغضب لا يكتفي بذلك ولكنه يطلب ان
 يعرف المصوب عليه ذلك ويتألم منه كما قال الفيلسوف في الخطابة لك ٢ ب ٥ .
 فالغضب اذن اعظم من البغض

٣ وايضاً كلما كان شيء قائماً من امور أكثر كان اثبت في ما يظهر كما ان الملكة
 الحاصلة عن افعال أكثر هي ارسخ . والغضب يحصل عن اجتماع انفعالات
 متكررة كما مر في ف ١ بخلاف البغض . فالغضب اذن اثبت واعظم من البغض
 لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس شبه في قانونه البغض بالحسبة
 والغضب بالقذى

والجواب ان يقال ان نوع الانفعال وحقيقته يعتبر من الموضوع وموضوع
 الغضب وموضوع البغض متحدان ذاتاً لانه كما ان البغض يشتهي الشر لمن
 يبغضه كذلك الغضب يشتهي الشر لمن يغضب عليه لكن لا باعتبار واحد لان
 البغض يشتهي الشر لمدوه من حيث هو شر والغضب يشتهي الشر لاعتباره
 عليه لانه من حيث هو شر بل من حيث يتضمن شيئاً من حقيقة الخير اي لاعتباره
 اياه عدلاً من حيث يحصل به الانتقام ومن ثم قد مر ايضاً في ف ٢ ان البغض
 يحصل باسناد الشر الى الشر والغضب يحصل باسناد الخير الى الشر . وواضح ان
 اشتباه الشر نعمت اعتبار العدل يتضمن من حقيقة الشر اقل مما تتضمنه ارادة

الشر لا آخر بالاطلاق لان ارادة انشر لا آخر تحت اعتبار العدل يجوز ان تكون من قبل فضيلة العدالة اذا اتقيد فيها لامر العقل . الا ان وجه القبح في الغضب انما هو في كونه لا يتقاد لامر العقل في الانتقام ومن ذلك يتضح ان البغض اقبح واعظم جداً من الغضب

اذ اوجب على الاول بانه يجوز ان يعتبر في الغضب والبغض امران الشئ المشتبه وشدة الاشتباه اما باعتبار الشئ المشتبه في الغضب من الرحمة اكثر مما في البغض لان البغض لاشتهائه شر الغير لذاته لا يشتبه بقدر من الشر لان ما يشتبه لذاته فانه يشتبه بغير قدر كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦ كاشتهاء الخيل للفتى وعلى ذلك قوله في سي ١٦: ١٢ « العدو ان صادف فرصة لا يشع من الدم » واما الغضب فليس يشتبه الشر الا باعتبار كونه عدلاً انتقامياً ولذلك متى تجاوز الشر المأزول مقدار العدالة في اعتبار الغضبان اخذته الرحمة وعلى هذا قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ ان « الغضبان اذا كثرت لديه وسائل الرضى يرحم واما المبغض فليس يحمله شي على الرحمة » واما باعتبار شدة الاشتباه فالغضب انى للرحمة من البغض لان حركة الغضب اشد عفواناً بسبب احتراق الصغراء . ولذلك قيل بعده دون فاصل « اما تهيج القلب المستشيط غيظاً فمن يستطيع احتياله »

وعلى الثاني بان الغضبان يشتبه الشر لا آخر من حيث يتضمن حقيقة العدل الانتقامي كما تقدم في جرم الفصل . والانتقام يتم بانزال القصاص . ومن حقيقة القصاص ان يكون مضاداً للارادة وان يكون مؤلماً وان يُنزل لذنب ولهذا كان الغضبان يشتبه ان من يُنزل به مضرة يدركها ويتألم منها ويعل منها حصلت له بسبب الاهانة التي لحقها به . واما المبغض فلا يعمه شي من ذلك لانه يشتبه الشر لا آخر من حيث هو شر على انا لا نعلم ان ما يتألم منه متألم هو اقبح فان الجور والبلاهة لما كانا شرين ولكنهما اراديان لا يؤلمان اصحابهما كما قال الفيلسوف

في الخطابة ك ٢ ب ٤

وعلى الثالث بان ما يصدر عن علل أكثر لما يكون اثبت متى كانت العلل متساوية في القوة على انه قد تكون عللة واحدة اقوى من علل أخرى كثيرة. والعللة التي يصدر عنها البغض ارسخ من العللة التي يصدر عنها الغضب فان الغضب يصدر عن تهيج في النفس حاصل عن اهانة واما البغض فيصدر عن حال في الانسان يعتقد بحسبها ما يفضيه مضاداً له ومضراً به ولهذا فكما ان الانفعال اسرع زوالاً من الحال او الملذة كذلك الغضب اسرع زوالاً من البغض ولو كان البغض انفعالاً حاصلًا عن تلك الحال ومن ثم قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « البغض اعسر شفاء من الغضب »

الفصل السابع

في ان الغضب هل لا يتعلق الا بمن يتعلق بهم العدل فقط

يُخطئ الى السابع بان يقال: يظهر الغضب ليس يتعلق بمن يتعلق بهم العدل فقط فان عدل الانسان ليس يتعلق بالاشياء الغير الناطقة. ومع ذلك فقد يغضب الانسان من الاشياء الغير الناطقة كما يرمي الكاتب القلم او يضرب الفارس الفرس غضباً. فاذاً ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل فقط

٢ وايضاً ان الانسان ليس يتعلق عدله بنفسه ولا بما يخصه كما في الخلقيات ك ٥ ب ٦. وقد يغضب الانسان من نفسه كغضب التائب من نفسه بسبب الخطيئة وعليه قوله في مز ٤: ٥ « اغضبوا ولا تخطوا » فاذاً ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل فقط

٣ وايضاً يجوز ان يتعلق عدل الانسان وجوره بجنس باسره او بجماعة باسرها كما لو اهان مدينة انساناً. والغضب ليس يتعلق بجنس بل ببعض الاشخاص كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤. فاذاً ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل

والجور فقط

لكن يمرض ذلك ما قاله الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ و ٤
والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الغضب يشتهي الثمر من
حيث يتضمن حقيقة العدل الانتقامي فهو اذن ليس يتعلق الا بمن يتعلق بهم
العدل والجور لان الانتقام يرجع الى العدالة والاهانة ترجع الى الجور . فاذا
سواء اعتبر جانب الملة وهي الاهانة المُلحقة من الغير او جانب الانتقام منها الذي
يشبهه الغضب ان كان من الواضح ان الغضب انما يتعلق بمن يتعلق بهم العدل
والجور فقط

اذ اُجيب على الاول بأنه قد مرّ في ف ٤ ان الغضب وان صاحبه العقل
الا انه يجوز ان يكون ايضاً في الحيوانات العجم الحالية من العقل من حيث
تتحرك بالوهم عن غريزة طبيعية الى ما يشبه افعال العقل . وعلى هذا لما كان في
الانسان عقل ووهم جاز ان ثور فيه حركة الغضب من جهتين اولاً من جهة
الوهم للخبر بالاهانة وبهذا الاعتبار قد يثور بعض حركات الغضب على غير
الناطقات وغير المتنفسات ايضاً بما يشبه تلك الحركة التي تحصل في الحيوانات
العجم ضد كل ما يؤذيها وثانياً من جهة العقل للخبر بالاهانة وبهذا الاعتبار لا
يجوز بوجهه تعلق الغضب بالخواصد ولا بالملوك كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣
اولاً لانها لا تتألم مع ان هذا اخص ما يتفيه الغضب لمن يفضون عليهم وثانياً
لانه لا محل للانتقام منها لعدم قدرتها على فعل الاهانة

وعلى الثاني بان الانسان يصح ان يقال انه يعدل او يجور في حق نفسه مجازاً اي
من حيث ان العقل يدير الغضبية والشهوانية كما قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ٥ وبهذا الاعتبار ايضاً يقال ان الانسان ينتقم من نفسه وهكذا يقال انه
يفضب من نفسه واما في الحقيقة وبالذات فلا يصح ان يقال انه يفضب من نفسه

وعلى الثالث بان الفيلسوف جعل في الخطابة ك٢ب٤ بين البغض والغضب فرقاً واحداً وهو ان البغض يجوز تعلقه بمجنس كبغضنا جنس اللصوص باسمه والغضب لا يتعلق الا بشخص والوجه في ذلك ان البغض يحصل عن اعتبارنا صفة في شيء منافية لاستعدادنا وهذا يجوز ان يكون على وجه كلي او جزئي واما الغضب فيحصل عن اهانة انسان لنا بفعله والافعال كلها خاصة بالاشخاص فكان الغضب لا يتعلق الا بشخص اما اذا اهانتنا مدينة باسمها كانت معتبرة بمنزلة شخصي

الفصل الثامن

هل أصيب في ما جعل للغضب من الانواع

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الدمشقي لم يصيب بجمله في الدين المستقيم ك٢ب٦ للغضب انواعاً ثلاثة اي المرّة والحبل والحنق لان انواع جنس لا تتفاير في امر عارض . وهذه الثلاثة تتفاير في امر عارض فان اول حركة الغضب يقال له مرّة والغضب الثالث يقال له خيل والحنق غضب متربص للانتقام . فهي اذن ليست انواعاً مختلفة للغضب

٢ وايضاً قال توليوس في الكتاب الرابع من المسائل التسكولانية « النزق يقال له في اليونانية ثوموس ومعناه غضب يختلف بين الهيجان والسكون » والدمشقي في الموضوع المتقدم ذكره جعل لثوموس نفس الحنق . فلحنق اذن ليس بتربص للانتقام بل هو سريع الزوال

٣ وايضاً ان غريغوريوس في ادياته ك٢١ب٤ جعل للغضب ثلاث درجات اي غضباً دون صوت وغضباً مع صوت وغضباً مع لفظ على حسب تلك الانواع الثلاثة التي وضعها الرب في متى ٢٢: ٥ فانه قال « من غضب على اخيه » وبذلك اشارة الى الغضب دون صوت ثم قال « من قال لايه راقا » وبذلك اشارة

الى الغضب مع صوت بسيط لم يترك منه لفظ كامل ثم قال « من قال
لاخيه يا احمق » حيث اشار الى استكمال الصوت بصيورته لفظاً . فالدمشقي
اذن لم يستوف اقسام الغضب اذ لم يجعل له شيئاً من جهة الصوت
لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره وغريغوريوس النيسي
في كتاب طبيعة الانسان پ ٢١

والجواب ان يقال ان الانواع الثلاثة التي جعلها الدمشقي وغريغوريوس النيسي
ايضاً للغضب انما تؤخذ باعتبار ما به يزداد الغضب بوجه ما وهذا يحدث على
ثلاثة اضرب اولاً من جهة سرعة حركة الغضب وهذا الغضب يسميه الدمشقي
مرة لسرعة اضطرامه وثانياً من جهة الالم والغم الذي يحدث الغضب ويستمر طويلاً
في الذاكرة وهذا يرجع الى الحبل الذي يقال له (في اللاتينية) *munia* من *manere*
اي البقاء وثالثاً من جهة ما يطلبه الغضبان وهو الانتقام وهذا يرجع الى الحنق
الذي مالم يقتصر لا يسكن وبناء على هذا دعا الفيلسوف في الحلقيات كدعاب
بعض الغضاب احياناً لسرعة غضبهم وبعضهم ممرورين لحفظهم الغضب مدة
طويلة وبعضهم صعباً لعدم انكسار سورة غضبهم الا بالاقتصاص
اذا اجيب على الاول بان كل ما يستكمل به الغضب بوجه ما ليس نسبته
الى الغضب نسبة امر عرضي محض فلا يتمتع جعل انواع الغضب باعتباره
وعلى الثاني بان جعل الترق الذي ذكره توليوس من قبيل النوع الاول من
الغضب القائم استكمالاً بسرعة الغضب أولى في ما يظهر من جعله من قبيل
الحنق على انه لا يتمتع ان يكون اللفظ اليوناني ثوموس المعبر عنه بالحنق مفيداً
كلا الامرين اي سرعة الغضب وثبات الغزم على الاقتصاص
وعلى الثالث بان تلك الدرجات التي جعلت للغضب انما تمتاز من جهة معالول
الغضب لا من جهة الاختلاف في استكمال حركته

المبحث السابع والأربعون

في علة الغضب القاعلية او ادوخته - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة الغضب القاعلية وادوخته والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل -
١ في ان الباعث على الغضب هل هو دائما الاساءة الى الغضبان - ٢ في ان الاحتقار
او الاستهانة هل هو الباعث الوحيد على الغضب - ٣ في علة الغضب من جهة الغضبان - ٤
في علة الغضب من جهة المنضوب عليه

الفصل الأول

في ان الباعث على الغضب هل هو دائما الاساءة الى الغضبان

يُفْعَلُ الى الأول بان يقال : يظهر ان ليس كل من يغضب فانه يغضب بسبب
الاساءة اليه فان الانسان لا يستطيع بحظيسته ان يسيء بشيء الى الله ففي
ايرب ٣٥ : ٦ « ان كثرت من المعاصي فإذا تُفْقِدَ به » ومع ذلك يقال ان
الله يغضب على الناس بسبب خطاياهم كقوله في مز ١٠٥ : ٤٠ « اضطرم غضب
الرب على شعبه » فادّا ليس كل من يغضب فانه يغضب بسبب الاساءة اليه
٢ وايضاً ان الغضب هو الشوق الى الانتقام كما تقدم تعريفه وقد يشترك
مشتاق ان ينتقم على ما يساء به الى الغير فادّا ليس الباعث دائماً على الغضب
هو الاساءة اليه

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ٢ ب ٢ ان « الناس يغضبون خصوصاً
على من يستهين بما ينصرف اليه اخص اشتغالهم كما يغضب المشتغلون في الفلسفة
على من يستهين بها وهم جراً » والاستهانة بالفلسفة ليست إضراراً بالمشتغل
فيها فادّا لستنا تغضب دائماً بسبب الاساءة اليه

٤ وايضاً من يعرض عن مجاوبة من يهينه فانه بذلك يزيد غضباً كما قال فم
الذهب . واعراضه عن مجاوبته ليس اساءة اليه فادّا غضب الغضبان ليس
يحصل دائماً عن اساءة اليه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ « الغضب يحصل دائماً عما يُفعل في حق الغضبان واما المداوة فتحصل ايضاً دون فعل شيء في حق صاحبها لاننا اذا اعتبرنا ان فلاناً كذا ابغضناه »

والجواب ان يقال ان الغضب هو الشوق الى ايثاء الغير باعتبار كونه مقصوداً من العدل الانتقامي كما تقدم في البحث الآنف ف٦ والانتقام لا يعمل له الا حيث تقدم وقوع اهانة وليس كل اهانة تستدعي الانتقام بل انما يستدعيه اهانة بنفس من يطلب الانتقام لانه كما ان كل شيء يطلب الخير لنفسه طبعاً كذلك يدفع الشر عن نفسه طبعاً . وما يأتيه فاعل من الاهانة لا يلحق احداً ما لم يكن ذلك الفاعل قد اساء اليه بوجه من الوجوه . فيلزم اذن ان الباعث على غضب غضبان لا يكون الا لاساءة اليه باس ما

اذا اوجب على الاول بان الله ليس يوصف بالغضب باعتبار كونه افعالاً نفسانياً بل باعتبار قضاء عدله من حيث يريد الانتقام من الخطيئة لان الخاطئ لا يستطيع بحضيته ان يلحق ضرراً بالله لكنه يذنب اليه من جهته على نحوين اولاً من حيث يستبين به بتعديه او امره وثانياً من حيث ينزل ضرراً بنفسه او بغيره . وهذا يرجع اليه تعالى من حيث ان الذي يلحق به ضرراً مستظل في عنايته تعالى وكفّه

وعلى الثاني باننا انما نقضب على من يؤدي غيرنا ونطلب الانتقام منه من حيث ان ذلك الذي يلحق به الاذى يخصنا بوجه ما اما بنسب او بصداقة او على الاقل بمجامع الطبيعة

وعلى الثالث بان ما قصص عليه اخص اشتغالنا بتمتدده خيراً لنا ولذلك نعتبر الاستهانة به استهانة بنا ايضاً واهانة لنا

وعلى الرابع بان اعراض المهان عن الجواب انما يبيح غضب المهين متى ظهر انه

لا يجاوبه احتقاراً كأنه يُستغفب بغضبه والاستغفاف فعلٌ من الأفعال

الفصل الثاني

في ان الاستهانة او الاحتقار هل هو الباعث الوحيد على الغضب

يُختصُّ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الاستهانة او الاحتقار ليس الباعث الوحيد على الغضب فقد قال الذهبي في الدين المستقيم كـ ٢ ب ١٦ «متى لحقت بنا او اعتبرنا انه لحقت بنا اهانة نغضب» ويموزان تلقى بالانسان اهانة من دون ان يُحتقر او يستهان به . فإذا ليست الاستهانة هي الباعث الوحيد على الغضب ٢ وايضاً من يطلب الكرامة فانه يتألم من الاستهانة به . والحيوانات العجم لا تطلب الكرامة فهي اذن لا تتألم من الاستهانة بها ولكنها اذا جُرحت هاجت فيها حركة الغضب كما قال الفيلسوف في الحقايق كـ ٣ ب ٨ . فإذا ليست الاستهانة وحدها في ما يظهر في الباعث الوحيد على الغضب

٣ وايضاً ان الفيلسوف قد جعل في الخطابة كـ ٢ ب ٢ للغضب اسباباً اخرى كثيرة كالنسيان والشبهة والإعلام بالمكروهات والاعتراض دون ادراك المراد . فإذا ليس الاحتقار وحده باعثاً على الغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره «الغضب شوق الى القصاص مع المرء بسبب احتقار ظاهر الخلق بالمشائخ وهو لا يستحقه» . والجواب ان يقال ان اسباب الغضب كلها ترجع الى الاحتقار والاحتقار انواع ثلاثة كما في الخطابة كـ ٢ ب ٣ وهي الازدراء والمعارضة في اتمام المراد والاهانة والى هذه الثلاثة ترجع جميع اسباب الغضب ويمكن تحقيق ذلك من وجهين : الأول ان الغضب يطلب ضرر الغير من حيث يقضيه العدل الانتقامي ولذلك فهو اما يطلب الانتقام على قدر ما يظهر ان العدل يقضيه والانتقام العدل لا يكون الا مما قيل بغير عدل ولذا كان المعرك دائماً الى الغضب امراً

يُعتبر خارجاً عن دائرة العدل وعليه قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره.
 « إذا اعتقد الناس أنهم أهينوا عدلاً لم يفضبوا اذ ليس يفضب من العدل »
 وانزال الضرر بالتعير يحدث على ثلاثة أنحاء أي عن جهل أو عن انفعال أو عن
 تمدي إذا ما يأتي الرجل امرأ غير عادل في الاخص متى انزل بغيره ضرراً عن
 تمدي أو فساد نية كما في الخلقيات كصهه ولذلك انما يشتد غضبنا على من
 نعتقد أنهم أضرونا عن تمدي لانا لو اعتقدنا ان بعضاً هانونا عن جهل او انفعال
 لما غضبنا عليهم او غضبنا غضباً يسيراً جداً لان اتيان شيء عن جهل او انفعال
 يضعف اعتبار الاهانة ويدعو على نحو ما الى الحلم والمغفرة ومن يلحق بنا
 ضرراً عن تمدي يظهر انه يفعل ذلك عن احتقار ولهذا يشتد غضبنا عليه ومن
 ثم قال الفيلسوف في الخطابة كـ ٢ ب ٣ « من اتى شيئاً محملاً عليه من الغضب
 فاساً لا تغضب عليه اصلاً او تغضب غضباً يسيراً اذ يظهر انه لم يفعل ذلك
 احتقاراً » والثاني ان احتقار الانسان يقابل رفة شأنه لان ما لا يمتريه الناس
 نبيلاً يوجه يحقرونه كما في الخطابة كـ ٢ ب ٢٠ وجميع ما نملكه من الحيات
 والمنافع نطلب فيه رفة لشأننا ولذلك فكل ضرر يلحق بنا فهو من حيث يفض
 من شرفنا يرجع في ما يظهر الى الاحتقار
 اذا اوجب على الأول بان كل علم يلحق اهانة بالانسان ما عدا الاحتقار
 فانها تخفض من قدر الاهانة ولا يزيد الغضب الا الاحتقار او الازدراء وحده
 ولذا كان هو العلة الذاتية للغضب
 وعلى الثاني بان الحيوان الاعجم وان كان لا يطلب الكرامة من حيث هي
 لكنه يطلب طبعاً نوعاً من الترفع ويغضب على ما يحجب بترفعه هذا
 وعلى الثالث بان جميع تلك الاسباب ترجع الى نوع من الاحتقار فان
 النسيان دليل واضح على الاحتقار لان ما نجهل يكون اعلنى بذاكرتنا وكذلك

من لا يهاب ان يكدر احد الناس باعلامه اياه بامور مكروهة فان فعله هذا ناشئ
عن نوع من الاحقار ومن يثبت بغيره يظهر انه قلة عيئة نفعه او ضرره . وايضاً
من يصد آخر عن نيل مقصده لا لفائدة تحصل له من ذلك يظهر انه لاتهمة
كثيراً صداقته . ولهذا كانت جميع هذه الاسباب داعية الى الغضب من حيث
تدل على الاحقار

الفصل الثالث

في ان فضل الغضبان حل هو علة الغضب

يُنْفَضُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان فضل الانسان ليس علة لان يكون اسهل
غضباً فقد قال الفيلسوف في الخطابة لـ ٢ ب ٢ « انما يشتد جداً غضب البعض
متى تألموا كالمرضى وذوى العاقة والذي لا يتألمون ما يشتنون » . وجميع هذه الامور
ترجع الى التقصص في ما يظهر . فالتقصص اذن ادعى الى الغضب من الفضل
٢ وايضاً قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « انما يشتد جداً غضب
البعض متى احتقروا بدعوى ان ليس فيهم ما يكون ثمّة مجال للظن بانه ليس فيهم
او انه فيهم على وجهه ضعيف . واما متى اعتقدوا ان لم فضلاً كثيراً في ما
احتقروا بسببه فلا يأتون » والظن بما تقدم يرجع الى التقصص . فالتقصص اذن
ادعى الى الغضب من الفضل

٣ وايضاً ما يرجع الى الفضل يجعل الناس في غاية الجور وحسن الرجاء .
وقد قال الفيلسوف في الخطابة لـ ٢ ب ٣ « الناس لا يفضيرون في حالة اللب
والضحك والسرور والنجاح وتمام الاعمال واللذة المأمودة وحسن الرجاء » فاذا
ليس الفضل علة للغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور « الناس يتأطلون
بسبب فضلهم »

والجواب ان يقال ان علة الغضب في من يغضب يجوز اعتبارها على نحوين
اولاً من جهة نسبتها الى المحرك الى الغضب والفضل بهذا الاعتبار علة لسهولة
غضب الغضبان لان المحرك الى الغضب هو الاحتمار الغير العادل كما تقدم في
الفصل الآتب ومن المحقق انه كلما كان الانسان افضل كان احتقاره في ما يقوم
به فضله ابعد عن مقتضى العدل ولذا كان الذين يمتازون بنوع من الفضل يغضبون
جداً اذا احتقروا كما لو احتقر الفتي في ماله وانصف في كلامه وهلم جراً وثانياً
من جهة الاستعداد الذي يلزم في الغضبان عن ذلك المحرك وواضح ان ليس
شيء لا يحرك الى الغضب الا الضرر الذي يؤلم وما يرجع الى النقص مؤلم جداً
لان الناس المستولي عليهم نقص هم اشعر بالأذى وهذا هو السبب في كون الناس
المرضى او المستولي عليهم غير ذلك من النقص ايسر غضباً لانهم ايسر تألماً

وبذلك يظهر الجواب على الأول

واجيب على الثاني بان من يحتقر في ما يفضل به غيره فضلاً عظيماً يتألم
باعتباره في ذلك ضرراً له فلا يتألم ولذلك يكون من هذه الجهة اقل غضباً واما
من جهة اخرى اي من حيث يحتقر دون حق فله وجه ان يغضب أكثر الا
ان يعتبر انه ليس بمحسود او يحتقر عن ازدراء بل عن جهل او نجوم

وعلى الثالث بان جميع تلك الاشياء انما تمتع الغضب من حيث تمنع الألم اما
من جهة اخرى فشانها ان تهيج الغضب من حيث تعرض الانسان لان يحتقر
دون حق

الفصل الرابع

في ان نقص التبره هو سبب موجب لسهولة غضبنا عليه

يُختص الى الرابع بان يقال : يظهر ان نقص الغير ليس سبباً موجباً لسهولة
غضبنا عليه فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ « الذين يقرون بذنوبهم

ويتوبون عنها ويتضعون لا تنضب عليهم بل تستعمل معهم الحلم وذلك لا تنضب الكلاب من كان جالساً « وهذا يرجع الى الخساسة والنقص فإذا خساسة الغير سبب موجب لقلة غضبنا عليه

٢ وايضاً لا نقص اعظم من نقص الموت والموتى لا يُغضب عليهم فإذا ليس نقص الغير سبباً موجباً للغضب عليه

٣ وايضاً ليس يستغفر احد قدر آخر بسبب كونه صديقاً له وإذا اساء الاصدقاء اليك او لم يستغفروا كان استيائنا منهم اعظم وعليه قوله في مز ٥٤ : ١٣ « لو كان عدوي هو الذي يسيّرني لاحتملت » فإذا ليس نقص الغير سبباً موجباً لسهولة غضبنا عليه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة لـ ٢ ب ٢ « يغضب النبي على القبيح والرئيس على المروءس اذا احتقروا »

والجواب ان يقال ان الاحتقار الغير اللائق ادعى شيء الى الغضب كما تقدم في ف ٢ و ٣ فإذا نقص من تغضب عليه او خساسة قدره يزيد الغضب من حيث يزيد الاحتقار الغير اللائق فكما انه كلما كان المحتقر اعظم كان احتقاره اقل لياقة كذلك كلما كان المحتقر أدنى كان احتقاره لمن هو اعلى منه اقل لياقة ولهذا اذا احتقر الاشرف من السوق او الحكمة من الجهال او الاسياد من العبيد غضبوا. واما اذا كانت خساسة القدر او النقص تضعف الاحتقار الغير اللائق فهي لا تزيد الغضب بل تنقصه وعلى هذا النحو من يتوب عما اتاه من الاهانات ويقرب سوء فعله ويتذلل ويستغفر يحمد الغضب كقوله في ام ١٥ : ١ « الجواب الذين يكسر الغضب » اي من حيث ان من كان كذلك يظهر انه ليس يمتدح من يتذلل لهم بل يجلهم

وبذلك يظهر الجواب على الاول

وعلى الثاني بأن الموتى ينقطع الغضب عنهم لأمرين أولاً لا تقطاع تألمهم
وشعورهم وهذا اخص ما يطلبه الغضب في الغضوب عليهم وثانياً لما يرى من
انهم بلغوا الى منتهى البؤس ولهذا أيضاً ينقطع الغضب عن كل من ينزل به
شديد الاذى من حيث ان بؤسه يتجاوز مقدار الجزاء العدل
وعلى الثالث بان الاحتقار الذي يرد من جهة الاصدقاء أيضاً يظهر انه اقل
لياقة ولهذا اذا احتقرونا بان اضرنا بنا او لم يسمعونا كانت غضبنا عليهم اعظم
كغضبنا على من كان دوننا



البحث الثامن والأربعون

في معولات الغضب — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معولات الغضب والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في
ان الغضب هل يحدث للذة — ٢ هل هو اخص علة لثوران الدم في القلب — ٣ هل هو
اخص مانع من تصرف العقل — ٤ هل يحدث للصمت

الفصل الأول

في ان الغضب هل يحدث للذة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الغضب ليس يحدث للذة فان الألم
ينفي اللذة . والغضب مصحوب دائماً بالألم لان « كل من يفعل شيئاً عن غضب
فانه يفعل متألماً » كما في الخلقيات كـ ٦ ب ٢ . فالغضب اذن ليس يحدث للذة
٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٦ ب ٥ « القصاص يسكن ثوران
الغضب مستبدلاً الألم باللذة ومفاد ذلك ان الغضبان تحصل له اللذة من
القصاص . والقصاص يذهب بالغضب . فاذا متى حصلت اللذة زال الغضب فهو
اذن لا يجامع اللذة

٣ وايضاً ليس يمانع معلولٌ علته لكونه موافقاً لما ١٠ واللذات يمانع الغضب كما في الخطابة ك ٢ ب ٣: فاذا لم يست اللذة معلولة للغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور ب ٢ على سبيل التنبيل « الغضب يضطرم في صدور الرجال احلى جداً من العسل المنقطر »

والجواب ان يقال ان اللذات ولا سيما الحسية والجسمانية أدوية شافية من الألم كما قال الفيلسوف في الحقيقت ك ٧ ب ١٤ ولذلك كلما كان في اللذة دواء

لألم او غير اعظم كان ادراكها اعظم كما ان من كان عطشاً يمد الشراب الذي وواضح مما تقدم في البحث المتقدم ١١ ان حركة الغضب تنور عن اهانة مؤلمة

يؤدي ألمها بالانتقام ولذلك متى حصل الانتقام تبعته اللذة وكما كان الألم اعظم كانت هي اعظم فاذا اذا حصل الانتقام حقيقة حصل اذ ذاك لذة كاملة

تنتهي الألم رأساً وبذلك تسكن حركة الغضب. واما قبل ان يحصل الانتقام حقيقة فانه يحصل عند الغضبان على نحوين اولاً بطريق الرجاء اذ ليس بغضب

الأم من يرجو الانتقام كما مر في ب ٤٦ ف ١ وثانياً بطريق الافتكار المتصل اذ يلد لكل مشته اطالة التفكير في ما يشتهي ولذلك ايضاً كان تصور الاحلام

لذيذاً ١٠ ومن ثم متى اطال الغضبان التفكير في الانتقام حصل له من ذلك لذة لكن غير كاملة ولا دافعة للألم وهكذا غير دافعة للغضب

اذا اجب على الاول بان ما يتألم منه الغضبان وما يلتذ به ليس واحداً بعينه لكنه يتألم من الاهانة الملحقة به ويلتذ بما يفتكر به ويرجوه من الانتقام فتكون

نسبة الألم الى الغضب كالمبدل ونسبة اللذة اليه كالمملول او المنتهى وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على اللذة الصادرة عن حصول الانتقام

فعلماً بما ينفي الغضب رأساً وعلى الثالث بان اللذات السابقة تمنع من حصول الألم فتمنع بذلك من الغضب

وأما التلذذ بالانتقام فيتبع الغضب

الفصل الثاني

في أن الغضب هل هو اخص علمة لفوران الدم في القلب

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن فوران الدم ليس على الاخص معلولاً للغضب فقد مر في مب ٣٧ ف ٢ أن الاضطرام أو الفوران يرجع إلى المحبة والمحبة مبدأ وعلة لجميع الانفعالات كما مر في مب ٢٧ ف ٤ . فإذا لما كانت العلة اقوى من المعلول لم يكن الغضب في ما يظهر اخص علمة لفوران الدم ٢ وايضاً ما يبيح الفوران بذاته يزداد بتناهي الزمان كما بقوى الحب بالاستمرار والغضب يضعف بطول الزمان فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ «الزمان يسكن الغضب» فإذا ليس الغضب علمة على وجه الخصوص لفوران الدم ٣ وايضاً أن الفوران يزداد باضافة الفوران اليه . وإذا ورد على الغضب غضب اعظم سكنه كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره . فالغضب اذن ليس يحدث فوران الدم

لكن يعارض ذلك قول اندمشي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٦ « الغضب فوران الدم حول القلب ناشئ عن تصعد بخار المرأة »

والجواب ان يقال قد مر في مب ٤٤ ف ١ ان ما يحصل في الانفعالات النفسانية من التغير الجسماني يعادل حركة الشوق ومن البين ان كل شوق ولو طبيعياً يكون مبله الى ضده الحاضر اقوى ومن ثم نجد ان الماء المتسخ اشد جوداً لان فعل البارد في اثار اشد وحركة الغضب الشوقية تصدر عن حصول اهانة كما يصدر الشيء عن ضده الحاضر فعلاً ولهذا كان الشوق يمنح جداً الى دفع الاهانة بالشوق الى الانتقام ومن ذلك تحصل حدة عظيمة وفورة قوية في حركة الغضب ولما كانت حركة الغضب لا تحصل بطريق الانقباض الذي

يناسبه البرودة بل بطريق السعي وانطلب الذي يناسبه الحرارة لزم ان يصدر عن حركة الغضب شيء من فوران الدم والارواح الحيوانية حول القلب الذي هو آلة الانفعالات النفسانية ولذلك فيسبب ما يحصل عند الغضب من شدة اضطراب القلب تبدو على الاخص في الغضب بعض الآثار في اعضائه الخارجة وعلى هذا قول غريغوريوس في اديته لك هـ ب ٣٠ « ان حدة الغضب تحدث في القلب خفقاناً وفي البدن ارتجافاً وفي اللسان تلعثماً وفي الوجه توهجاً وفي العينين شيرةً وشزراً وتجمل الانسان المعروف مجهولاً وهو يصيح بضمه ولكنه لا يدري ما يقول »

اذا اجيب على الاول بان المحبة لا يُشعر بها كثيراً الا متى دعت اليها الحاجة كما قال اوغسطينوس في الباب الاخير من كتاب الثالث^٣ ولذلك متى غُضَّ من كرامة الانسان المحبوبة بسبب ما التحق به من الاهانة كان أشعر بالمحبة فكانت حركة قلبه الى رفع ما يحول دون الشيء المحبوب اشدَّ بحيث ان الفوران الناشئ عن المحبة يزداد بالغضب ويُشعر به أكثر ومع ذلك فالفوران الناشئ عن الحرارة يرجع الى المحبة والغضب من وجهين مختلفين فان فوران المحبة يقارنه حلاوة ورقة لانه يملق بخير محبوب ولذلك يكون مشابهاً لحرارة الهواء والدم وهذا هو السبب في كون الدمويين أميل الى المحبة ومن ثمَّ يقال ان الكبد هو الذي يبعث على المحبة لانه موضع تكون الدم . واما فوران الغضب فيقارنه مرارة مَفْنِيَةٌ لانه يطلب قصاص المضاة ولذلك يكون مشابهاً لحرارة النار والصفراء ولهذا قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٦ « ينشأ عن تصعد بخارة المرَّة ويقال له مرَّة »

وعلى الثاني بان كل ما تضعف عنه بتأدي الزمان لا بد ان يضعف مع الزمان ومعلم ان الذاكرة تضعف بتأدي الزمان لان الامور المتقادمة يسهل

زوالها من الذاكرة . والغضب يحصل عن تذكر ما وقع من الإهانة ولذلك كانت علة الغضب تضعف مع الزمان يسيراً يسيراً الى ان تزول بالمرّة وكذلك الإهانة تظهر اعظم عند اول ما يشعر بها لكن اعتبارها يأخذ ان يضعف تدريجاً على قدر البعد الحاصل عن الشعور الحالي بها وكذا الشأن في المحبة اذا انحصرت حلتها في الذاكرة ومن ثمّ قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب هـ « اذا طال بعد الصديق أنسى الصداقة » واما متى كان الصديق حاضراً فتقوى علة الصداقة مع الزمان ولذلك تزداد الصداقة وكذا الحال في الغضب اذا قويت دائماً علته الا ان سرعة زواله تدل على شدة فورته لانه كما ان النار القوية تنطفئ بسرعة بسرعة فناء مادتها كذلك الغضب ايضاً يسكن بسرعة بسبب شدته وعلى الثالث بان كل قوة تنقسم الى جهات متكررة متناقصة ولذلك متى غضب انسان على انسان ثم غضب على آخر تناقص بذلك غضبه على الاول ولا سيما اذا كان غضبه على الثاني اشد لان الإهانة التي هاجت الغضب على الاول تظهر يسيرة او كلاً شي بالتقاس الى الإهانة الثانية التي تعتبر اعظم

الفصل الثالث

في ان الغضب هل هو خاص مانع من تصرف العقل

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الغضب لا يمنع العقل لان ما يصاحب العقل لا يظهر انه مانع له . والغضب يصاحب العقل كما في الخلقيات ك ٧ ب ٦ . فهو اذن لا يمنع العقل

٢ وايضاً كما يمنع العقل قل الظهور . وقد قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « ان الغضب ليس من طبعه المكر والاحتيال بل الظهور والانكشاف » فيظهر اذن ان الغضب لا يمنع من تصرف العقل كالشهوة التي من شأنها المكر على ما قال الفيلسوف في الموضع المذكور

٣ وايضاً ان حكم العقل يصير بمقارنة الضد أجلى لان المتضادات اذا اجتمعت كانتاً بين. وهذا يدعو الى ازدياد الغضب ايضاً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ٢ ب ٢ «يزداد غضب الناس اذا سبق حصول التضاد كما اذا شين الشرف» ونحو ذلك فالغضب اذن يزداد بنفس ما يتميز به حكم العقل. فهو اذن ليس يمنع حكم العقل لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ٤ ب ٣٠ «الغضب يذهب بنور الفهم لانه يشوش بلباله العقل»

والجواب ان يقال ان العقل وان لم يستخدم في فعله الخاص آلة جسمانية لكنه لا يحتاجه فيه الى بعض اقوى الحسية التي تعطل افعالها باختلال حال البدن كان لا بد ايضاً من ان اختلال حال البدن يعطل حكم العقل كما يظهر في حال السكر والنوم وقد تقدم في الفصل الاتف ان الغضب يحدث في البدن حول القلب اختلالاً عظيماً الى حد ان يبعث هذا الاختلال الى الاعضاء الظاهرة ولذلك كان الغضب اظهر تعطيلاً لحكم العقل من سائر الانفعالات كقوله في مز ٣٠ : ١٠ «اضطربت في الغضب عيني»

اذا اوجب على الأول بان مبدأ الغضب من العقل باعتبار الحركة الشوقية التي هي الجهة الصورية في الغضب واما حكم العقل الكامل فيتولد افعال الغضب من حيث لا يتبادر تماماً للعقل بسبب تهيج الحرارة الدافعة بسرعة والتي هي الجهة المادية في الغضب وهذا الاعتبار يمنع الغضب حكم العقل

وعلى الثاني بان الغضب يقال ان من شأنه الظهور لا لتبينه ما يجب ان يفعله بل لانه يفعل علانية دون ان يحاول الحفاة بوجهه من الوجوه وذلك بمضه ناشئ عن امتناع العقل الذي لا يستطيع ان يميز بين ما يجب اخفاؤه وما يجب اعلانه ولا ان يتبين طرق الاخفاء ايضاً وبمضه ناشئ عن بسطة القلب الراجعة الى ما يفعله الغضب من عزة النفس ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ٤ ب ٣

في وصف الآتي النفس انه «لا يكتم بغضه وجه ولا يراوب في قوله وفعله»
 واما الشهوة فلان يقال ان من شأنها الخفاء والمكر لان المستلذات التي تُشتهي
 تشمل غالباً على شيء من القبح والحساسة الذين يود الانسان فيهما التستر
 والاحجاب واما ما يشتمل على المروءة والمظنة كالانتقام فالانسان يطلب فيه
 الظهور والانكشاف

وعلى الثالث بان حركة الغضب تبدي من العقل كما تقدم في مب ٤٦ ف ٤
 فاجتماع المتضادات على امر واحد بينه يقوي حكم العقل ويزيد الغضب لانه
 متى كان الانسان حاصل على كرامة او غنى ثم اصابه ضرر في احدهما ظهر ذلك
 الضرر اعظم اولاً لقرب ما يضاؤه وثانياً لبدايته ولذلك ينشأ عنه ألم اعظم كما
 ان الحيرات العظيمة الحاصلة بالبداية تحدث ايضاً لآلة اعظم وعلى قدر ازدياد
 الألم السابق يلزم ازدياد الغضب ايضاً

الفصل الرابع

في ان الغضب هل هو اخص علم سمعت

يُختص الى الرابع بان يقال: يظهر ان الغضب لا يحدث الصمت فان الصمت
 يقابل الكلام . وازدياد الغضب ينتهي به الى الكلام كما يظهر من درجات
 الغضب التي وضعها الرب بقوله في متى ٥: ٢٢ «من غضب على اخيه ١٠٠ ومن
 قال لآخيه رافا ١٠٠ ومن قال لآخيه يا احمق» فالغضب اذن ليس
 يحدث الصمت

٢ وايضاً متى لم يكن للانسان وازع من جهة العقل يحدث ان يتفوه بما لا
 يليق كقوله في ام ٢٥: ٢٨ «الانسان الذي لا يضبط في الكلام روحه مكينة
 منهمة بلاسور» والغضب اخص معطل لحكم العقل كما تقدم في الفصل
 الالف . فهو اذن اخص باعثر على التفوه بما لا يليق فهو اذن لا يحدث الصمت

٣ وايضاً قيل في متى ١٢: ٣٤ «لما يتكلم القم من فضل ما في القلب» والقلب يضطرب جداً بالنضب كما تقدم في ف ٢ فهو اذن اخص عليه للكلام وهكذا لا يحدث الصمت

لكن يمارض ذلك قول غريغوريوس في اديانته لـ هـ ب ٣٠ «النضب المكثوم اشد استعاراً»

والجواب ان يقال ان النضب يصاحب العقل ويمتعه كما تقدم في الفصل الآنف ومن كلتا الجهتين يجوز ان يحدث الصمت اما من جهة العقل فمتى بقي حكم العقل بحيث انه وان لم يضبط العاطفة عن الشوق الغير المحمود الى الانتقام لكنه يضبط اللسان عن الكلام الغير اللائق وعلى هذا قول غريغوريوس في الموضوع المتقدم ذكره «متى اضطربت النفس بالنضب فقد يدعو احياناً الى الصمت بحكم الصواب» واما من جهة امتناع العقل فلان ما يحدثه النضب من الاضطراب قد يبلغ الى الاعضاء الظاهرة كما تقدم في ف ٢ وخصوصاً تلك الاعضاء التي يبدو فيها اثر القلب على اصرح وجه كالعينين والوجه واللسان ولهذا «يحدث في اللسان تلثم وفي الوجه توجع وفي العينين شرّة وشرر» كما تقدم في ف ٢ فاذا قد يبلغ بلبال النضب من العظم الى حد ان يمتنع به اللسان عن الكلام فيحصل الصمت

اذاً اجيب على الاول بانه قد يبلغ ازدياد النضب الى حد ان يمنع العقل عن ضبط اللسان وقد يبلغ الى ما وراء ذلك ايضاً فيمنع حركة اللسان وسرّ الاعضاء الظاهرة

وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان اضطراب القلب قد يتزايد احياناً الى حد ان يمتنع بحركة القلب للفتلة حركة الاعضاء الظاهرة وحيث يحدث الصمت وجود الاعضاء

الظاهرة وربما حدث الموت ايضاً . واما اذا لم يكن الاضطراب بالغاً هذا الحد فيكتفى بمحصل عن زيادة اضطراب القلب كلام القم

المبحث التاسع والاربعون

في الملكات بالاجمال باعتبار جوهرها — وفيه اربعة فصول
بعد ان فرضنا من النظر في الافعال والاتصالات ينبغي النظر في مبادئ الافعال
الانسانية واولاً في مبادئ الداخلة ثم في مبادئ الخارجة . فيبدوها الداخل هو القوة والملكة
وقد تقدم الكلام على القوى في القسم الاول مب ٧٧ ففي الكلام هنا على الملكات واولاً
على الملكات بالاجمال وثانياً على التفصيل والردائل وما يشبهها من الملكات الأخر التي هي
مبادئ للانفعال الانسانية . اما الملكات بالاجمال فدار النظر فيها على اربعة امور — ١
على جوهر الملكات — ٢ على محلها — ٣ على علته تكوينها ونشأتها — ٤ على تمايزها .
والبحث في الأول يدور على اربع مسائل — ١ في ان الملكة هل هي كيفية — ٢ هل هي نوع
معين من الكيفية — ٣ في ان الملكة هل تتضمن نسبة الى الفعل — ٤ في ضرورة الملكة

الفصل الاول

في ان الملكة هل هي كيفية

يُختص الى الاول بان يقال : ينظر ان الملكة ليست كيفية فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٣ ان اسم الملكة مشتق من الملك . والمملك
ليس يتعلق بالكيفية فقط بل بسائر الاجناس ايضاً اذ يقال انا مملك كية ومالاً
وما اشبه ذلك . فالملكة اذن ليست كيفية

٢ وايضاً ان الملكة تُجمل إحدى المقولات . وليست إحدى المقولات مندرجة
تحت الأخرى . فالملكة اذن ليست كيفية

٣ وايضاً كل ملكة فهي حال كما في باب الكيفية من المقولات والحال هي
ترتيب ذي الاجزاء كما في الالهيات لكه ٢٤ . وهذا يرجع الى مقولة الوضع .
فالملكة اذن ليست كيفية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره من المقولات
« الملكة كيفية تسرحركتها »

والجواب ان يقال ان اسم الملكة مأخوذ من الملك وهو يشتق منه بمعنيين
احدهما من حيث يقال للانسان او لاي شيء آخر انه مالك شيئاً والثاني من
حيث ان لشيء حالاً من الاحوال في نفسه او بالقياس الى غيره . اما من جهة
المعنى الاول فيجب ان يُعتبر ان الملك من حيث يقال بالقياس الى ما يملك
يتناول اجناساً مختلفة ولذلك جعله الفيلسوف تحت اسم لمن لواحق المقولات
وهي التي تتبع اجناس الاشياء المختلفة كالمتقابلات والمتقدم والمتأخر ونحوها الا
ان الاشياء التي تملك يظهر ان بينها هذا الفرق وهو ان منها ما ليس فيه واسطة
بين المالك والمملوك كما انه لا واسطة بين المحل والكيفية او الكمية ومنها ما ليس فيه
واسطة بينهما بل نسبة فقط كقولنا ان زيد شريكاً او صديقاً ومنها ما يوجد
فيه واسطة لكن لا فعل او انفعال بل شيء بطريق الفعل او الانفعال اي من
حيث ان احدها مزبور او مدبر والآخر مزدان او متدبر وعلى ذلك قول
الفيلسوف في الالهيات ك ٢٥ « الملكة تقال بمنزلة فعل للمالك والمملوك »
وذلك كما في الاشياء التي تشتمل عليها ولهذا يجعل في هذا النوع من الاشياء
المملوكة جنس مخصوص يقال له مقولة الملكة وهو الذي اراده الفيلسوف بقوله في
الموضع المتقدم ذكره « ان بين الثوب والمشتل عليه ملكة متوسطة » اما اذا
اعتبر الملك بالمعنى الذي يقال به ان لشيء حالاً من الاحوال في نفسه او بالقياس
الى غيره فلا ن هذه الحال من الوجود انما هي بحسب نوع من الكيفية تكون
الملكة بهذا المعنى كيفية وهذا الذي اراده الفيلسوف بقوله هناك ايضاً « الملكة
حال بها يحصل اصحابها استعداد حسن او قبيح في نفسه او بالقياس الى غيره »
كالصحة فانها ملكة وبهذا المعنى كلامنا الآن على الملكة فيجب من ثمة ان يقال

ان الملكية كيفية

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يجه على الملك بمعناه العام لانه بهذا المعنى يتناول اجناساً كثيرة كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يجه على الملكية التي هي واسطة بين المالك والمملوك فانها بهذا المعنى مقولة من المقولات كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان الحال يفيد دائماً نسبة في ما له اجزاء الا ان هذا يحدث على ثلاثة انحاء كما قال الفيلسوف هناك بعد ذلك دون توسط اي اما باعتبار المكان او باعتبار القوة او باعتبار الشكل وقد شمل في ذلك جميع الاحوال كما قال سمبلشوس في باب الكيفية من شرح المقولات اما الاحوال الجسمانية فقد دخلت في قوله باعتبار المكان وهذا يرجع الى مقولة الوضع الذي هو ترتيب الاجزاء في المكان . واما قوله باعتبار القوة فقد دخل فيه تلك الاحوال القائمة بالاستعداد والأهلية على وجه غير كامل كالهلم والفضيلة في بدايتها . واما قوله باعتبار الشكل فقد دخل فيه الاحوال الكاملة التي يقال لها ملكات كالعلم والفضيلة الحاصلين على وجه كامل

الفصل الثاني

في ان الملكية هل هي نوع معين من الكيفية

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكية ليست نوعاً معيناً من انواع الكيفية لانها من حيث هي كيفية في حالها يحصل لصاحبها استعداداً حسن اَوْ قبيح كما تقدم في الفصل الآف . وهذا الاستعداد يحصل باعتبار كل نوع من انواع الكيفية لجواز ان يكون شيء مستعداً استعداداً حسناً اَوْ قبيحاً في الشكل ايضاً وكذا في الحرارة والبرودة وفي كل ما يشبه ذلك . فاذاً ليست الملكية نوعاً معيناً من انواع الكيفية

٢ وايضاً قال الفيلسوف في باب الكيف من المقولات ان الحرارة والبرودة

من الاحوال او الملكات كاللوز والصحة . والحرارة والبرودة من النوع الثالث من الكيفية . فالملكة اذن او الحال لا يمتاز عن سائر انواع الكيفية ٣ وايضاً ان المتصر الحركة ليس فصلاً خاصاً بجنس الكيفية بل خاصاً بالحركة او الافعال . وليس يحصل جنس في نوع . بفصل جنس آخر بل لابد من انضمام الفصل بالذات الى الجنس كما قال الفيلسوف في الاخيات ك٤٢ م٤٢ وما يليه . والملكة كيفية تسر حركتها . فيظهر اذن انها ليست نوعاً معيناً من الكيفية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في باب الكيف من المقولات « الملكة والحال نوع واحد من الكيفية »

والجواب ان يقال ان الفيلسوف جعل في الموضع المذكور الحال والملكة النوع الاول بين اربعة انواع الكيفية وقد ذكر سمبليسيوس في شرح مقولات فصول هذه الانواع فقال ان بعض الكيفيات طبيعية وهو ما كان مركباً في الطبيعة غير منفك عنها وبعضها طارئة وهو ما ورد من الخارج وجاز فقده وهذه الكيفيات الطارئة هي الملكات والاحوال المتميزة بتصرفها وسهولتها . ثم الكيفيات الطبيعية منها ما هو باعتبار شيء بالقوة وهذا هو النوع الثاني من الكيفية ومنها ما هو باعتبار شيء بالفعل اما بحسب الباطن او بحسب الظاهر فان كان بحسب الباطن حصل النوع الثالث من الكيفية وان كان بحسب الظاهر حصل النوع الرابع منها كالشكل والصورة التي هي شكل المتنفس . على ان هذه التفرقة بين انواع الكيفية يظهر انها باطلة فهناك اشكال وكيفيات افعالية كثيرة ليست طبيعية بل طارئة واحوال كثيرة ليست طارئة بل طبيعية كالصحة والجمال وما اشبهها ولذلك لم تكن تلك التفرقة مناسبة لترتيب الانواع لان كل ما هو طبيعي اكثر فهو متقدم ولهذا يجب اعتبار التفرقة بين الاحوال والملكات

وين سائر الكيفيات من وجه آخر فان معنى الكيفية في الحقيقة حال من حيث
احوال الجوهر والحال ما يبينه القدار كما قال اوغسطينوس في شرح تلك
ب ٣ فهو اذن يفيد هيئة مخصوصة بحسب مقدار ما فاذا كان ما تحصل
به قوة الميول في الوجود الجوهرى يقال له كيفية وهي فصل الجوهر كذلك
ما تحصل به قوة المحل في الوجود العرضي يقال له كيفية عرضية وهي
ايضاً فصل من الفصول كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالميات ل ٥ م
١٩ وما عليه المحل من حال او هيئة مخصوصة يجوز اعتباره اما بالنسبة الى
طبيعة المحل او بحسب الفعل والانفعال الاحقير مبدئي الطبيعة الذين هما
الميول والصورة او بحسب الكمية فاذا اعتبر بحسب الكمية حصل النوع
الرابع من الكيفية ولما كانت الكمية باعتبار حقيقة مجردة عن الحركة وعن اعتبار
الخبر والشر لم يكن النوع الرابع من الكيفية يقتضي كون الشيء حسن الاستعداد
او قبيح ولا كونه سريع الزوال او بطيء . واذا اعتبر بحسب الفعل والانفعال كان
ذلك راجعاً الى النوع الثاني او الثالث من الكيفية ولذلك كان يلحظ في كليهما
كون الشيء سهل الحصول او عسيره او كونه سريع الزوال او بطيء وليس يلحظ
فيهما ما يرجع الى حقيقة الخبر او الشر لان الحركات والانفعالات لا تتضمن حقيقة
الغاية والخبر والشر انما يقال بالقياس الى الغاية . واذا اعتبر بالنسبة الى طبيعة
الشيء كان مختصاً بالنوع الاول من الكيفية الذي هو الملكة والحال فقد قال
الفيلسوف في الطبيعيات ل ٢٧ م ١٧ في كلامه على الملكات النفسانية والبدنية
انها « استعدادات في الكامل للأفضل » والمراد بالكمال ما كان استعداده على
مقتضى الطبيعة ولما كانت « صورة الشيء وطبيعته هي الغاية وما لاجله يفعل
شيء » كما في الطبيعيات ل ٢ م ٢٣ كان يلحظ في النوع الأول الخبر والشر
وسهولة الحركة او قصرها من حيث ان الطبيعة هي غاية الكون والحركة ومن ثم

عرف الفيلسوف الملكة في الالهيات كـ ٢٥ م بأنها « حالٌ بها يحصل لصاحبها استعدادٌ حسنٌ أو قبيحٌ » وقال في الحقائق كـ ٢ ب ٤ او ٥ « ان الملكات هي ما يحصل لنا بها الى الانفعالات نسبة حسنة او قبيحة » ومتى كانت الحال ملائمة للطبيعة كانت متضمنة حقيقة الخير ومتى لم تكن ملائمة لها كانت متضمنة حقيقة الشر . ولما كانت الطبيعة اول ما يُعتبر في الشيء جعلت الملكة اول نوع للكيفية

اذا اجيب على الاول بان الحال او الاستعداد يفيد نسبة الى شيء كما تقدم في الفصل الانف فاذا ليس يقال لاحد انه مستعدٌ بالكيفية الا بالنسبة الى شيء واذا اضيف الى ذلك صفة الحسن او القبح مما يختص بحقيقة الملكة وجب اعتبار النسبة الى الطبيعة انهي هي الغاية فاذا ليس يقال لاحد انه مستعدٌ استعداداً حسناً او قبيحاً من جهة الشكل او الحرارة او البرودة الا بالنسبة الى طبيعة الشيء باعتبار كونه ملائماً او غير ملائم لما ولذلك كانت الاشكال والكيفيات الانفعالية من حيث تعتبر ملائمة او غير ملائمة لطبيعة الشيء من قبيل الملكات او الاحوال لان الشكل من حيث هو موافق لطبيعة الشيء واللون يرجعان الى الجمال والحرارة والبرودة باعتبار موافقتهما لما يرجعان الى الصحة وبهذا المعنى جعل الفيلسوف الحرارة والبرودة في النوع الاول من الكيفية

ومن ذلك يتضح الجواب على الثاني وان اجاب عليه بعضٌ بخلاف ذلك كما قال سمبليثيوس في باب الكيفية من شرح المقولات

وعلى الثالث بان المتصر الحركة فصل لا يميز الملكة عن سائر انواع الكيفية بل عن الحال . والحال تؤخذ بمعنىين اولاً من حيث هي جنسٌ للملكة لاختلافها في حد الملكة كما في الالهيات كـ ٢٥ م وثانياً من حيث هي قسمة للملكة . وكونها قسمة للملكة يجوز اعتباره على نحوين احدهما من حيث يعتبر كلاهما كالكمال

والناقص في نوع واحد بعينه فيقال له حالٌّ بالمعنى الخاص متى كان حصوله ناقصاً بحيث يسهل زواله ويقال له ملكة متى كان حصوله كاملاً بحيث يصير زواله وبهذا الاعتبار تصير الحال ملكة كما يصير الطفل رجلاً والثاني من حيث يُعتبران كنوعين مختلفين في جنس واحد سافل فيقال احوالٌ لكيفيات النوع الاول التي من شأنها ان تكون سهلة الزوال لان لها عللاً متغيرة كالمرض والصحة ويقال ملكات لتلك الكيفيات التي من شأنها ان لا تتغير بسهولة لان لها عللاً غير متغيرة كالعلوم والفضائل وبهذا الاعتبار لا تصير الحال ملكة . ويظهر ان هذا البقي براد ارسطو ولتلك اثباتاً لهذه التفرقة اورد العادة المتعارفة من الكلام التي بحسبها يقال ملكات للكيفيات التي من شأنها ان تسهل حركتها اذا عسرت حركتها لعارض ما وبالعكس ذلك الكيفيات التي من شأنها ان تسر حركتها لان من كان ذا علم ناقص فأولى ان يقال له مستعدٌ للعلم من ان يقال له عالم . ومن ذلك يظهر ان اسم الملكة يفيد نوعاً من طول البقاء بخلاف اسم الحال . ولا يتمتع بذلك ان يكون سهل الحركة وعسيرها فصلين مقسمين للنوع لكونهما يرجعان الى الانفعال والحركة لا الى جنس الكيفية لانها وان كانت نسبتها الى الكيفية عرضية في ما يظهر الا انها مع ذلك فصلان خاصان وذاتيان للكيفيات كما انه كثيراً ما يؤخذ ايضاً في جنس الجوهر الفصول العرضية مكان الفصول الجوهرية من حيث تنمين بها المبادئ النهائية

الفصل الثالث

في ان الملكة هل تتضمن نسبة الى الفعل

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملكة لا تتضمن نسبة الى الفعل لان « كل شيء إنما يفعل باعتبار كونه موجوداً بالفعل » وقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٨ « من يصير عالماً بالملكة فلا يزال ايضاً بالقوة ولكن على خلاف

ما كان قبل التحم « فالملكة اذن لا تضمن نسبة المبدل الى الفعل
 ٢ وايضاً ما يؤخذ في حد شيء فانه يصدق عليه بالذات . ومبدأ الفعل يؤخذ
 في حد القوة كما في الالبيات ك ٥ م ١٢ . فاذا كون القوة مبدأ للفعل يصدق
 عليها بالذات . وما بالذات مبدأ في كل جنس فلو كانت للملكة ايضاً مبدأ للفعل
 لكانت متأخرة عن القوة فلا تكون هي او الحال اول نوع للكيفية
 ٣ وايضاً قد تكون الصحة احياناً ملكة ومثلها المرض والجمال . وهذه لا تقال
 بالنسبة الى الفعل . فاذا ليس من حقيقة الملكة ان تكون مبدأ للفعل
 لكن يماض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب منفعة الزيجة ب ٢١ « الملكة
 ما به يفعل شيء متى ينبغي » وقول الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ « الملكة
 ما به يفعل فاعل متى شاء »
 والجواب ان يقال ان تضمن النسبة الى الفعل يجوز ان يلائم الملكة باعتبار
 حقيقتها وباعتبار حقيقة محلها اما باعتبار حقيقتها فيلائم كل ملكة ان يكون لها
 على نحو من الانحاء نسبة الى الفعل لان من حقيقة الملكة ان تضمن نسبة ما
 الى طبيعة الشيء من حيث الملازمة او عدمها . ولطبيعة الشيء التي هي غاية الكون
 نسبة ايضاً الى غاية اخرى وهي اما الفعل او مفعول يبلغ اليه بالفعل فالملكة اذن
 لا تضمن نسبة الى طبيعة الشيء فقط بل الى الفعل ايضاً بطريق اللزوم من
 حيث هو غاية الطبيعة او موزع الى الغاية . ومن ثم قيل في الالبيات ك ٥ م ٢٥
 في تعريف الملكة انها « حال بها يحصل لصاحبها استعداد حسن او قبيح في
 نفسه » اي بحسب طبيعته « او بالقياس الى غيره » اي الى الغاية . على انه يوجد
 بعض ملكات تضمن اولاً واصالة نسبة الى الفعل من جهة محلها ايضاً فقد
 تقدم في الفصل الآنف ان الملكة تضمن اولاً وبالذات نسبة الى طبيعة الشيء
 فاذا كانت طبيعة الشيء المشتقة على الملكة قائمة بالنسبة الى الفعل يلزم ان

تكون الملكة متضمنة بالاصالة نسبة الى الفعل . وواضح ان طبيعة القوة وحقيقتها ان تكون مبدأ للفعل فاذاً كل ملكة توجد في قوة وجودها في محل تضمن بالاصالة نسبة الى الفعل

اذاً اجيب على الاول بان الملكة فعل من حيث هي كيفية وبهذا الاعتبار يجوز ان تكون مبدأ للفعل ولكنها بالقوة بالقياس الى الفعل ومن ثم يقال ان الملكة فعل اول والفعل فعل ثان كما في كتاب النفس ٢ م ٥
وعلى الثاني بانه ليس من حقيقة الملكة ان يكون لها نسبة الى القوة بل ان يكون لها نسبة الى الطبيعة . ولما كانت الطبيعة متقدمة على الفعل الذي بالنسبة اليه يقال القوة جعلت الملكة قبل القوة بين انواع الكيفية

وعلى الثالث بان الصحة يقال لها ملكة او حال ملكية بالنسبة الى الطبيعة كما تقدم في جرم الفصل الا انه لما كانت الطبيعة مبدأ للفعل كانت الصحة متضمنة بطريق اللزوم نسبة الى الفعل وعلى هذا قال الفيلسوف في تاريخ الحيوان كتاب ١ « يقال صحيح الانسان او لعضو من الاعضاء متى قدر ان يفعل فعل الصحيح » وقس على ذلك

الفصل الرابع

في ان وجود الملكة حل هو ضروري

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان وجود الملكة ليس ضرورياً لان الملكات ما بها يستمد شيء لشيء استمداداً حسناً او قبيحاً كما تقدم في ف ٢ ولكل شيء استمداداً حسناً او قبيحاً بصورته اذ انما يكون شيء حسناً بصورته كما هو موجود بصورته . فلا حاجة اذن الى الملكات

٢ وايضاً ان الملكة تتضمن نسبة الى الفعل . والقوة تضمن مبدأ الفعل على وجه كاف لان القوى الطبيعية ايضاً من دون الملكات هي مبادئ للافعال .

فإذا لم يكن وجود الملكة ضرورياً

٣ وايضاً كما ان للقوة نسبة الى الخير والشر كذلك للملكة ايضاً وكما ان القوة لا تفعل دائماً كذلك الملكة ايضاً . فإذا متى وجدت القوى كانت وجود الملكة عيناً

لكن يعارض ذلك ان الملكات كالات كما في الطبيعيات لك ٧ م ١٧ .
والكمال في غاية الضرورة للشيء لتضمنه حقيقة الغاية . فإذا كان من الضرورة وجود الملكة

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصلين الآتين ان الملكة تتضمن استعداداً بالنسبة الى طبيعة الشيء وفعله او غايته به يستمد شيء لذلك على وجه حسن او قبيح . واحتياج شيء الى ان يستمد لشيء آخر يقتضي ثلاثة أولاً أن يكون المستعد مقابلاً لما يستعد له فيكون بالقياس اليه كالقوة بالقياس الى الفعل فإذا ما لم تكن طبيعته مركبة من قوة وفعل وما كان جوهره نفس فعله ووجوده لذاته فليس فيه محل للملكة او الحال والاستعداد كما هو ظاهر في الله وثانياً ان يكون ما بالقوة الى آخر قابلاً لان يتعين بانحاء متكثرة والى امور مختلفة فما كان بالقوة الى شيء آخر ولكنه ليس بالقوة الا اليه لا محل فيه للحال والملكه لان هذا الحل متعين من طبعه الى فعل مخصوص بعينه ومن ثم اذا كانت الجرم السماوي مركباً من مادة وصورة فلان تلك المادة ليست بالقوة الى صورة اخرى كما مر في ق ١ م ٦٦ ف ٢ فليس هناك محل للحال او الملكة بالنسبة الى الصورة او الى الفعل ايضاً لان طبيعة الجرم السماوي ليست بالقوة الا الى حركة واحدة معينة وثالثاً ان تجتمع امور متكثرة على جمل الحل مستعداً لواحد مما هو بالقوة اليه ويمكن تقديره على انحاء مختلفة بحيث يستمد على هذا النحو استعداداً حسناً او قبيحاً للصورة او الفعل ومن ثم في العناصر من الكيفيات البسيطة

التي توافق طبائع العناصر على نحو واحد معين لا تقول لها احوال^١ او ملكات بل كيفيات بسيطة وتقول احوال^٢ او ملكات للصحة والجمال ونحوها مما يدل على تقدير امور كثيرة يمكن تقديرها بانحاء مختلفة ولهذا قال الفيلسوف في الالميات لـ ٥ م ٢٤ و ٢٥ الملكة حال^٣ والحال هو نسبة ذي الاجزاء اما باعتبار المكان او باعتبار القوة او باعتبار الشكل كما مر^٤ في ١٠ فاذ^٥ لما كان يوجد موجودات كثيرة لا بد ان يجمع على تقوم طبائعها وافعالها امور كثيرة يمكن تقديرها على انحاء مختلفة كان من الضرورة وجود الملكة

اذ^٦ اوجب على الاول بان الصورة كمال لطبيعة الشيء ولكن لا بد ان يستعد لها المثل نوعاً من الاستعداد ثم هي متجهة ايضاً الى الفعل الذي هو الغاية او الطريق الى الغاية . واذا كانت الصورة لا تشمل الا فضلاً واحداً معيناً فقط وعلى نحو معين فلا يقتضى للفعل استعداداً آخر سواها واما اذا جاز ان فعل على انحاء مختلفة كالنفس فلا بد ان تستعد لافعالها بملكات

وعلى الثاني بانه قد تكون القوة احياناً الى امور كثيرة فيجب ترجيحها بشيء آخر واما متى لم تكن الى امور كثيرة فلا تحتاج الى ملكة مرجحة كما تقدم في جرم الفصل ولهذا كانت القوى الطبيعية لا تفعل افعالها بواسطة ملكات لترجمتها بانفسها الى واحد

وعلى الثالث بانه ليس للملكة واحدة بعينها نسبة الى الخير والشر كما سيأتي بيان ذلك في مب ٥٤ ف ٣ بخلاف القوة فان لها بعينها نسبة الى الخير والشر ولذلك كانت الملكات ضرورية لترجيع القوى الى الخير

المبحث الخامس

في عمل الملكات - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في عمل الملكات والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ١ هل توجد

ملكة في البدن — ٢ في ان النفس هل هي محل الملكة باعتبار ماهيتها او باعتبار ثوبتها — ٣ هل يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي — ٤ هل توجد في العقل — ٥ هل توجد في الارادة — ٦ هل توجد في الجواهر المتفارقة

الفصل الأول

هل توجد ملكة في البدن

يُنْتَخَبُ الى الأول بان يقال : يظهر ان ليس في البدن ملكة فقد قال الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ « الملكة ما به يفعل فاعل متى شاء » والافعال البدنية ليست خاضعة للارادة لكونها طبيعية . فاذا تمتنع وجود ملكة في البدن ٢ وايضاً ان جميع الاحوال البدنية تسهل حركتها . والملكة كيفية تسهل حركتها . فاذا لا يجوز ان يكون شي من الاحوال البدنية ملكة ٣ وايضاً ان جميع الاحوال البدنية خاضعة للتغير . والتغير لا محل له الا في ثلاث انواع الكيفية الذي هو قسم للملكة . فاذا ليس في البدن ملكة لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في باب الكيفية من المقولات ان صحة البدن او مرضه العياء يسمى ملكة

والجواب ان يقال قد تقدم في البحث الآنف ف ٢ و ٣ و ٤ ان الملكة استعداد في محل موجود بالقوة اما الى الصورة او الى الفعل فاذا اعتبرت دلالة الملكة على الاستعداد للفعل فما من ملكة توجد في البدن بالاصالة وجودها في المحل لان كل فعل من افعال البدن يصدر اما عن كيفية طبيعية في البدن او عن النفس المحركة البدن فالافعال الصادرة عن الطبيعة لا يستعد لها البدن بملكته لان القوى الطبيعية مترجمة الى واحد وقد تقدم في البحث الآنف ف ٤ ان الاستعداد الملكي انما يقتضي متى كان المحل بالقوة الى كثير والافعال الصادرة عن النفس بواسطة البدن تُسند أولاً الى النفس وثانياً الى البدن والملكات

تعاود الافعال ولذلك قيل في الخلقيات ك٢ب ١ و ٢ « يصدر عن الافعال ملكات مشابهة لها » ومن ثمة كانت الاستعدادات لهذه الافعال موجودة بالاصالة في النفس واما البدن فيموزان تكون موجودة فيه بالوجود الثاني اي من حيث ان البدن يستعد ويتأهب لخدمة افعال النفس بنشاط . واذا كان كلامنا على استعداد المحل للصورة جاز وجود استعداد ملكي في البدن الذي نسبته الى النفس نسبة المحل الى الصورة وعلى هذا التحويل قال للصحة والجمال ونحوها احوال او استعدادات ملكية لكنها ليست ملكات كاملة لان اسبابها يسهل من طبعها تغيرها . على ان الاسكندر لم يجعل في البدن بوجه من الوجوه شيئاً من ملكات او احوال النوع الأول كما رواه سمبلثيوس بل قال ان النوع الاول من الكيفية خاص بالنفس فقط وان ما ذكره ارسطو في المقولات من الصحة والمرض لم يذكره على انه من قبيل النوع الاول من الكيفية بل على سبيل المثل فيكون معنى كلامه انه كما ان المرض والصحة يجوز ان تسهل او تعسر حركتهما كذلك الامر في كيفيات النوع الاول التي يقال لها ملكات واحوال . غير ان هذا مباین لفرض ارسطو كما هو واضح اولاً لان طريقة كلامه في تمثيله بالصحة والمرض كطريقة كلامه في تمثيله بالقضيلة والعلم وثانياً لانه ذكر صريحاً الجمال والصحة في جملة الملكات في الطبيعيات ك٧م ١٧ :

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الملكة من حيث هي استعداد للنفل وعلى افعال البدن الصادرة عن الطبع لا على الافعال الصادرة عن النفس التي مبدؤها الارادة

وعلى الثاني بان الاحوال البدنية ليست متصرة الحركة مطلقاً بسبب تغير العلل الجسمانية لكنها قد تكون متصرة الحركة بالقياس الى محل مخصوص اي لانها دام ذاك المحل موجوداً يتعذر زوالها اولاً لانها متصرة الحركة بالقياس الى

احوال اخرى . واما الكيفيات النفسانية فهي متمصرة الحركة مطلقاً بسبب عدم تحرك المحل . ولذلك لم يقل ان الصفة المتمصرة الحركة ملكة بالاطلاق بل انها بمنزلة الملكة كما في الاصل اليوناني . واما الكيفيات النفسانية فيقال لها ملكات بالاطلاق

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان الاحوال البدنية التي من النوع الاول من الكيفية تنفرد عن كيفيات النوع الثالث في ان كيفيات النوع الثالث كانتا هي في حال الابتداء والحركة ولذلك يقال لها انفعالات او كيفيات انفعالية واما متى بلغت الى حد الكمال واستوفت الحقيقة النوعية فهي حينئذ من النوع الاول . الا ان سمبليسيوس قد ابطال ذلك في شرح المقولات لانه يقضي كون التسخين من النوع الثالث من انواع الكيفية والحرارة من النوع الاول مع ان ارسطو قد جعل الحرارة من النوع الثالث . ولذلك قال فرفوربيوس ان الانفعال او الكيفية الانفعالية والحال والملكة تنفرد في الاجسام بحسب الاشتداد والنقص لانه متى حصلت الحرارة في شيء باعتبار تسخينه فقط لا بحيث يقدر ان يسخن غيره ايضاً فذاك هو الانفعال اذا كان سريع الزوال او الكيفية الانفعالية اذا كان قاراً ومتى بلغ من الحرارة الى حد ان يقدر على تسخين غيره ايضاً فذاك هو الحال والاستعداد واذا رخصت فيه ايضاً حتى صارت متمصرة الحركة فذاك هو الملكة فتكون الحال اشتداداً او استعداداً للانفعال او الكيفية الانفعالية والملكة اشتداداً او استعداداً للحال . على ان هذا ايضاً قد ابطله سمبليسيوس لان التباير الحاصل من الاشتداد والنقص ليس من جهة الصورة بل من جهة التباير في قبول المحل فلا يحصل التباير بذلك بين انواع الكيفية . فالحق اذن ان يقال ان تقدير الكيفيات الانفعالية بحسب موافقتها للطبيعة يتضمن حقيقة الحال كما تقدم في البحث الآنف ف ٢ ولذلك اذا حصل التباير في الكيفيات الانفعالية وهي الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة حصل التغير في المرض والصحة بطريق الزوم واما أولاً وبالذات فلا يحصل تغير في مثل ذلك من الملكات والاحوال

الفصل الثاني

في ان النفس هل هي محل * للملكة باعتبار ماهيتها او باعتبار قوتها يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكات توجد في النفس باعتبار الماهية لا باعتبار القوة فان الاحوال والملكات تقال بالنسبة الى الطبيعة كما تقدم في البحث الآنف ف ٣ والطبيعة تُعتبر بالاحرى من جهة ماهية النفس لامن جهة قواها لان النفس هي باعتبار ماهيتها طبيعة ذلك البدن المعين وصورته . فالملكات اذن توجد في النفس باعتبار ماهيتها لا باعتبار قوتها ٢ وايضاً ليس للعرض عرض* والملكة عرض* وقوى النفس من جنس الاعراض كما مر في ١ مب ٧٧ ف ١ فالملكة اذا لا توجد في النفس باعتبار قوتها ٣ وايضاً ان المحل اقدم من الحال في ١٠ والملكة من قبيل النوع الاول من الكيفية فهي اقدم من القوة التي هي من قبيل النوع الثاني . فالملكة اذن لا توجد في قوة النفس وجودها في المحل لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الباب الاخير من ك ١ من الخلقيات جعل الملكات المختلفة في قوى النفس المختلفة والجواب ان يقال قد تقدم في البحث الآنف ف ٢ و ٣ ان الملكة تتضمن نسبة الى الطبيعة او الى الفعل فاذا اعتبرت من حيث تتضمن نسبة الى الطبيعة امتنع وجودها في النفس اذا كان كلامنا على الطبيعة الانسانية لان النفس هي الصورة المكملة للطبيعة الانسانية فهذا الاعتبار يجوز وجود ملكة او حال في البدن بالنسبة الى النفس لافي النفس بالنسبة الى البدن . واما اذا كان كلامنا على طبيعة أعلى يجوز للانسان ان يشترك فيها كقوله في ٢ بط ٤ : ١ « لكي نصير شركاء في الطبيعة الالهية » فلا يمتنع ان يوجد في النفس باعتبار ماهيتها ملكة

أي النعمة كما سيبي في مب ١١٠ فء . وإذا اعتبرت الملكة من جهة النسبة إلى الفعل كان وجودها على الاخص في النفس من حيث ان النفس لا ترجع إلى فعل واحد بل تتعلق بأفعال كثيرة وهذا ما تقتضيه الملكة كما تقدم في البحث الآنف فء . ولكون النفس هي مبدأ الأفعال بقواها كانت الملكات لذلك توجد في النفس باعتبار قواها

إذا اجيب على الاول بان ماهية النفس تختص بالطبيعة الانسانية لاعلى انها محل مستعد لشيء آخر بل على انها صورة وطبيعة يستعد لها شخص ما وعلى الثاني بان العرض يمنع ان يكون بالذات محلاً للعرض الا انه لما كانت الاعراض مرتبة بينها على نحو ما جاز ان يكون المحل المندرج تحت جنس من اجناس العرض محلاً لمرض آخر فيقال على ذلك ان عرضاً محلاً لمرض آخر كما ان السطح محل للون . وعلى هذا النحو يجوز ان تكون القوة محلاً للملكة وعلى الثالث بان الملكة متقدمة على القوة من حيث انها تتضمن نسبة إلى الطبيعة والقوة تتضمن دائماً نسبة إلى الفعل الذي هو متأخر اذ الطبيعة هي مبدأ الفعل . واما الملكة التي محلها القوة فلا تتضمن نسبة إلى الطبيعة بل إلى الفعل فهي اذن متأخرة عن القوة . او يقال ان الملكة متقدمة على القوة تقدم التام على الناقص والفعل على القوة فان الفعل متقدم بالطبع وان كانت القوة متقدمة بوجبة الكون والزمان كما في الالهيات ٧٢ و ٩٣ م

الفصل الثالث

في انه هل يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي يُنْفَعَلُ إلى الثالث بان يقال: يظهر انه يتبع وجود ملكة في قوى الجزء الحسي لانه كما ان القوة الناذية جزء غير ناطق كذلك القوة الحسية ايضاً . وليس يجعل ملكة في قوى الجزء الناذي . فاذا كذلك ليس يجب جعل ملكة في قوى الجزء الحسي

٢ وايضاً ان القوى الحسية مشتركة بينا وبين الحيوانات العجم . وليس في الحيوانات العجم ملكات اذ ليس فيها الارادة المتأخوذة في حد الملكة كما تقدم في البحث السابق ف٣ . فاذا ليس في القوى الحسية ملكات

٣ وايضاً ان الملكات النفسانية هي العلوم والنضائل وكما ان العلم ينسب الى القوة الادراكية كذلك الفضيلة تنسب الى القوة الشوقية . وليس في القوى الحسية شيء من العلوم لان موضوع العلم هو الامور الكلية التي لا تستطيع القوى الحسية ادراكها . فاذا كذلك يتمتع بوجود ملكات الفضائل فيها

لكن يمارض ذلك قول الفيلسوف في الخلق ك٣٣ ب١ ان بعض الفضائل وهو العفة والشجاعة خاص بالاجزاء الغير الناطقة

والجواب ان يقال ان القوى الحسية يجوز اعتبارها من وجهين اولاً من حيث تعمل بالفريزة الطبيعية وثانياً من حيث تعمل بامر العقل فباعتبار كونها تعمل بالفريزة الطبيعية تعمل على وتيرة واحدة كالطبيعة ولذلك فكما لا توجد الملكات في القوى الطبيعية لا توجد ايضاً في القوى الحسية باعتبار فعلها بالفريزة الطبيعية . واما باعتبار كونها تعمل بامر العقل فيجوز تعلقها بامور مختلفة وهكذا يجوز ان يكون فيها ملكات تستعد بها الشيء استعداداً حسناً او قبيحاً

اذ اوجب على الاول بان قوى الجزء الفاذاي ليس من شأنها ان تنقاد لامر العقل ولذلك ليس فيها شيء من الملكات واما قوى الحسية فن شأنها ان تنقاد لامر العقل فيجوز ان يكون فيها شيء من الملكات لانها باعتبار اقيادها للعقل يقال لما ناطقة على نحو ما كما في الباب الاخير من الخلق ك١

وعلى الثاني بان القوى الحسية في الحيوانات العجم لا تعمل بامر العقل بل اذا تركت هذه الحيوانات وشأنها فعلت بالفريزة الطبيعية ولذلك لا يوجد فيها ملكات بالنسبة الى الافعال بل انما يوجد فيها بعض احوال بالنسبة الى الطبيعة

كالصحة والجمال . لكن لما كانت تُضرمُ بعقل الانسان على فعل شيء على انحاء مختلفة
جاز بهذا الاعتبار ان يجعل فيها ملكات على نحو ما عليه قول اوغسطينوس في
في ٨٣ م ب ٣٦ « ترى الحيوانات الجسيمة تتجافى عن اعظم اللذات خوفاً من الآلام
حتى اذا صار ذلك عادة فيها وصفت بالتروض والوداعة » الا انها تخلو من حقيقة
الملكة من جهة استعمال الارادة اذ ليس في مقدورها ان تستعمل او لا تستعمل
كما هو من حقيقة الملكة في ما يظهر ولذلك يمتنع ان يكون فيها ملكات حقيقة
وعلى الثالث بان من شأن الشوق الحسي ان يتحرك من الشوق الذطقي كما في
كتاب النفس ٥٧٣ م واما القوى النطقية الادراكية فمن شأنها ان تستفيد من
القوى الحسية ولذلك كان وجود الملكات في القوى الحسية الشوقية اولى من
وجودها في القوى الحسية الادراكية لانها لا توجد في القوى الحسية الشوقية الا
من حيث تفعل بامر العقل على انه يجوز ايضاً ان يجعل في القوى الحسية الادراكية
الباطنة ملكات يكون بها الانسان جيد الذاكرة او الناكرة او الواهمة وعليه قول
الفيلسوف ايضاً في الذاكرة والتذكر ٢ « العادة تساعد على جودة التذكر »
لان هذه القوى ايضاً تتحرك للفعل بامر العقل . واما القوى الادراكية الظاهرة
كالنظر والسمع ونحوه : فليست قابلة للملكات ولكن بحسب استمداد طبائعها
تتعلق بافعالها المعينة فهي في ذلك كاعضاء الجسد التي ليس فيها ملكات بل انما
تكون الملكات في القوى الآمرة بحركة تلك الاعضاء .

الفصل الرابع

في ان العقل هل يوجد فيه ملكة

يُخطئ الى الرابع بن يقال : يظهر ان ليس في العقل ملكات لان الملكات
تمثل الافعال كما تقدم في ف ٣ وافعال الانسان مشتركة بين النفس والجسد
كما في كتاب النفس م ٦٤ وما يميز العقل ليس فعلاً للجسد كما في كتاب

النفس ٦٣ • فإذا ليس العقل محلاً لشيء من الملكات
٢ وايضاً كل ما في شيء فإنه يكون فيه على حسب حاله أي حال ذلك الشيء .
وما هو صورة معرفة عن المادة فهو فعل فقط وما هو مركب من صورة ومادة
فهو يشتمل على القوة والفعل معاً فإذا ما هو صورة فقط يمتنع أن يوجد فيه شيء .
هو بالقوة والفعل معاً بل إنما يوجد ذلك في المركب من مادة وصورة . والعقل
صورة معرفة عن المادة . فالملكة إذن لا شتملها على القوة والفعل معاً إذ هي
بمنزلة واسطة بينهما لا يجوز وجودها في العقل بل إنما توجد في المتصل الذي هو
مركب من النفس والجسد

٢ وايضاً أن الملكة « حال بها يحصل اصحابها استعداد حسن أو قبيح لشيء »
ما « كما في الالهيات » ٢٥ • وما في الانسان من الاستعداد الحسن أو
القبيح لفعل العقل إنما يحصل عن استعداد في البدن ومن ثمه قيل ايضاً في
كتاب النفس ٦٢ • ٩٤ « نجد ذوى الابدان الناعمة اذكاء العقول » فإذا
ليست الملكات العلمية في العقل الذي هو مجرد عن المادة بل في قوة في فعل
جزء من اجزاء البدن

لكن يمارض ذلك ان الفيلسوف جعل العلم والحكمة والفهم الذي هو ملكة
المبادئ في الجزء العقلي من النفس كما في الخلقيات ٦ ب ٢ و ٣ و ١
والجواب ان يقال قد اختلف في الملكات العلمية على مذاهب فالتدين قالوا
بوحدة العقل الحيواني في جميع الناس تحتم عليهم القول بان الملكات العلمية
ليست في العقل بل في القوى الحسية الباطنة فواضح ان الناس مختلفون في
الملكات فيمتنع أدب جعل الملكات العلمية بالاصالة في ما هو واحد بالعدد
منتشر في جميع الناس فإذا كان العقل الحيواني واحداً بالعدد في جميع الناس
امتنع ان يكون محلاً للملكات العلمية التي يختلف الناس فيها وكان محلها القوى

الحسية الباطنة التي هي مختلفة باختلاف الناس . غير ان هذا القول هو اولاً مناف لمراد ارسطو فواضح ان القوى الحسية ليست ناطقة بالذات بل بالمشاركة فقط كما في الباب الاخير من الكتاب الاول من الخلقيات وقد جعل الفيلسوف الفضائل العقلية وهي الحكمة والعلم والفهم في ما هو ناطق بالذات فهي اذن ليست في القوى الحسية بل في العقل وقد صرح ايضاً في كتاب النفس ٨٣م و ١٨٨ فقال « متى صار العقل المبولاني على هذا النحو كلاً من المعقولات » اي متى خرج الى فعل كلي من المعقولات بالصور المعقولة « صار حينئذٍ موجوداً بالفعل » على حد ما يقال من وجود العالم بالفعل وهذا يعرض متى امكن لعقل ان يفعل بنفسه اي بالنظر العقلي فيكون حينئذٍ بالقوة ايضاً من وجه لا مطلقاً كما كان قبل التعلم والاستنباط . فالعقل المبولاني اذن هو محل ملكة العلم التي بها يقوى على النظر حتى حينئذٍ لا ينظر ايضاً . وهو ثانياً مناف لحقيقة الواقع لانه كما ان القوة تكون حيث يكون الفعل كذلك الملكة تكون حيث يكون الفعل والعقل والنظر فعل خاص^١ بالعقل فاذا كذلك الملكة التي ينظر بها العقل موجودة حقيقة فيه

اذا اُجيب على الاول بان بعضاً ذهبوا على ما روى سمبليوس في شرح المقولات الى انه لما كان كل فعل من افعال الانسان سندا على نحو ما الى المتصل كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٦٤م وما يليه لم تكن ملكة تستند الى النفس فقط بل الى المتصل وقضية هذا الدليل انه ليس يوجد في العقل ملكة لكونه مفارقاً الان هذا الدليل غير قاطع فان الملكة ليست استعداد الموضوع للقوة بل باخرى استعداد القوة للموضوع فيجب من ثمة ان تكون في القوة التي هي مبدأ الفعل لافي ما نسبته الى القوة نسبة الموضوع . والعقل لا يقال انه مشترك بين النفس والجسد الا باعتبار الخيال كما في كتاب النفس ٦٦م ولا ينبغي ان

نسبة الخيال الى العقل الميولاني نسبة الموضوع كما في كتاب النفس ٣٩٣ و٣٩٤
 فيلزم اذن ان للملكة العقلية هي بالاصالة من جهة العقل لا من جهة الخيال
 المشترك بين النفس والجسد وعليه يجب ان يقال ان العقل الميولاني هو محل
 الملكة اذا ما يصدق على شيء انه محل للملكة متى كانت بالقوة الى كثير
 وهذا يصدق غاية الصدق على العقل الميولاني . فالعقل الميولاني اذن هو
 محل الملكات العقلية

وعلى الثاني بانه كما ان القوة الى الوجود المحسوس تلائم الميول الجسمية
 كذلك القوة الى الوجود المعقول تلائم العقل الميولاني فلا مانع اذن من ان
 يكون في العقل الميولاني الملكة التي هي واسطة بين القوة المحضة والتعل الكمال
 وعلى الثالث بانه لما كانت القوى الادراكية تنهي في الباطن للعقل الميولاني
 موضوعه الخاص كان الانسان يصير بحسن استعداد هذه القوى الذي يساعد
 عليه حسن استعداد البدن اهلاً للتعقل ولذلك جاز ان تكون الملكة العقلية موجودة
 في هذه القوى بالوجود الثاني واما بالوجود الاول فهي موجودة في العقل الميولاني

الفصل الخامس

في ان الارادة هل يوجد فيها ملكة

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس في الارادة ملكة فان الملكات
 التي في العقل هي الصور المعقولة التي يعقل بها . والارادة لا تفعل بصور . فاذا
 ليست محلاً للملكة

٢ وايضاً ليس يُعْمَل في العقل الفعّال ملكة كما يُعْمَل في العقل الميولاني لانه
 قوة فعلية . والارادة قوة فعلية في الغاية لانها تتحرك جميع القوى الى افعالها كما مر
 في مب ١٩ ف ١ . فاذا ليس فيها ملكة

٣ وايضاً ليس في القوى الطبيعية ملكة لانها مترجمة من طبعها الى شيء .

والارادة يُقَصَّى عليها من طبعها ان تميل الى الخير المعين من العقل . فاذا ليس فيها ملكة

لكن يعارض ذلك ان العدالة ملكة . ومحل العدالة الارادة اذ تعرف بكونها « ملكة بها يريد الناس ويفعلون الامور العادلة » كما في الخلقيات ك ٥ ب ١ . فالارادة اذن محل لبعض الملكات

والجواب ان يقال كل قوة يمكن ان تفعل على انحاء مختلفة فانها تحتاج الى ملكة يحسن بها استعدادها لفعلها . والارادة لكونها قوة ناطقة يمكن لها ان تفعل على انحاء مختلفة فلا بد فيها اذن من ملكة تستعد بها استعداداً حسناً لفعلها وايضاً فمن حقيقة الملكة يظهر ان لها نسبة اولية الى الارادة لان الملكة هي ما يستعمله الانسان متى شاء كما تقدم في البحث السابق ف ٣

اذا اوجب على الاول بانه كما يوجد في العقل صورة هي شبه الموضوع كذلك يجب ان يكون في الارادة وفي كل قوة شوقية شيء لا يتميل الى موضوعها اذ ليس فعل القوة الشوقية شيئاً سوى ضرب من الميل كما مر في مب ٦ ف ٤ ومب ٢٢ ف ٢ . فاذا ما يميل اليه الشوق ميلاً كافياً بطبع القوة لا يحتاج فيه الى كيفية مميّلة الا انه لما كان لا بد لغاية الحياة البشرية من ميل القوة الشوقية الى شيء معين لا يتميل اليه بطبع القوة التي تتعلق بامور كثيرة ومختلفة كان من الضرورة ان يكون في الارادة وفي سائر القوى الشوقية كيفيات مميّلة وهي التي يقال لها ملكات

وعلى الثاني بان العقل الفاعل فقط وليس منفعلاً بوجه من الوجوه واما الارادة وكل قوة اخرى شوقية فهي بحركة ومتحركة كما في كتاب النفس ٤٣ م ٥ فليس حكمهما واحداً لان قبول الملكة يلائم ما هو بالقوة على نحو ما وعلى الثالث بان الارادة تميل بطبع القوة الى الخير الذهني الا انه لما كان هذا

الخير يختلف على انواع كثيرة كان من الضرورة ان تميل الارادة بملكه الى خير
ذهني معين حتى يقع الفعل على اسرع وجه

الفصل السادس

في ان الملائكة هل يوجد فيها ملكة

يُتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة ملكات فقد قال
مكسيموس في شرح كتاب السلطة السماوية لديونيسيوس ب ٧ « لا يصح القول
بان الفضائل العقلية اي الروحانية موجودة في العقول الالهية اي في الملائكة
بصفة اعراض كما هي موجودة فينا بحيث تكون احداها محلاً للآخرى فان
الملائكة منزهة عن كل عرض » وكل ملكة فهي عرض ، فاذا ليس في
الملائكة ملكات

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ « ما للماهيات
السماوية من الاحوال المقدسة هو أكثر اشتراكاً في خيرية الله من كل ما سواه »
وما بالذات اقدم وافضل دائماً مما بالنير . فاذا ماهيات الملائكة يحصل لها
الكمال بالذات على مثال الله فاذا لا يحصل لها الكمال بيمض الملكات وهذا هو
الدليل الذي اراده مكسيموس في الموضع المتقدم ذكره حيث قال بعد ذلك
« فلو كان الامر كذلك لما بقيت ماهيتهم قائمة بنفسها ولا استطاعت ان تتأله
بذاتها على قدر الامكان »

٣ وايضاً ان الملكة حال كما في الالهيات لكهـ ٢٥ . والحال هي نسبة
ذي الاجزاء كما في الموضع المذكور . فاذا لما كانت الملائكة جواهر بسيطة
يظهر ان ليس فيها احوال وملكات

لكن يمارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ « ان
ملائكة الطبقة الأولى تسمى مضربة واعراشاً وانجيلس الحكمة دلالة على ما لهم

من الملكات المشابهة لله

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان ليس في الملائكة ملكات بل كل ما يقال عليهم فلما يقال باعتبار الذات ولذلك قال مكسيموس بعدما اورده من كلامه ما فيهم من الملكات والفضائل ذاتي لعروهم عن المادة وقال ايضاً سمبليسيوس في شرح المقولات «الحكمة التي في النفس ملكة والتي في العقل جوهر» فان جميع الامور الالهية مكتفية بذاتها وقائمة بانفسها «وهذا القول بعضه صحيح وبعضه باطل» فواضح مما تقدم في البحث الآنف ان محل الملكة ليس الا الموجود بالقوة فلما اعتبر الشارحان المتقدم ذكرهما ان الملائكة معروون من المادة وان ليس فيهم قوة الهوى نفوا عنهم بهذا الاعتبار الملكة وكل عرض الا ان الملائكة وان لم يكن فيهم قوة الهوى ففيهم شيء من القوة اذ ليس فعلاً صرفاً الا الله وحده ولذلك باعتبار ما فيهم من القوة يجوز ان يكون فيهم ملكات الا انه لما لم تكن قوة الهوى وقوة الجوهر العقلي في حكم واحد لزم ان لا يكون حكم الملكة فيهما واحداً ومن ثم قال سمبليسيوس في الموضع المتقدم ذكره «ان ملكات الجوهر العقلي لاتشبه الملكات التي هنا لكنها تشبه ما يشتمل عليه من الصور البسيطة المرأة عن المادة» الا ان حكم العقل الملكي بالنظر الى هذه الملكة مغاير لحكم العقل الانساني فان العقل الانساني لما كان الادنى في رتبة القول كان بالقوة الى جميع المقولات كما ان الهوى الأدنى بالقوة الى جميع الصور المحسوسة فكان محتاجاً في تغلب جميع الاشياء الى ملكة واما العقل الملكي فليس قوة صرفة في جنس المقولات بل فعلاً لكنه ليس فعلاً صرفاً فان هذا خاص بالله وحده بل فعلاً يمازجه شيء من القوة وكلما كان اعلى كانت القوة فيه اقل ولذلك من حيث هو بالقوة لا بد ان يستكمل في فعله بصور مقولة كما يستكمل بالملكة على ما مر في ق ١٥٥ ف ٣ واما من حيث هو بالفعل

فيقدّر ان يعقل شيئاً ولو نفسه فقط بماهيته وغيره بحسب حال جوهره كما في كتاب المنل قض ٨ و ١٣ وكل ما كان أكمل كان عقله ذلك اكل الا انه لما كان لا يمكن للملاك ان يبالغ الى كمال الله بل هو بعيد عنه الى غير نهاية كان لا بد له في البلوغ اليه تعالى بالعقل والارادة من بعض ملكات لكونه موجوداً بالقوة بالنظر الى ذلك الفعل الصرف ومن ثم قال ديويسوس في الموضع المتقدم ذكره ان ملكاتهم مشابهة لله اي انهم بها يشبهون الله . واما الملكات التي هي استعدادات للوجود الطبيعي فلا وجود لها في الملائكة لعرومهم عن المادة اذا اوجب على الأول بان كلام مكسيموس يجب جملة على الملكات والاعراض المادية

وعلى الثاني بان ما يلائم الملائكة بماهيته لا تنفرد فيه الى ملكة الا انها لما لم تكن موجودة بانفسها بحيث لا تشترك في حكمة الله وخبرته كانت باعتبار احتياجها الى المشاركة في شيء خارج عنها لا بد من جعل ملكات فيها وعلى الثالث بان الملائكة ليس فيها اجزاء للماهية الا ان فيها اجزاء باعتبار القوة من حيث ان عقلها يستكمل بصور كثيرة وارادتها تتعلق بكثير

المبحث الحادي والخمسون

في علة الملكات باعتبار كونها — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة اشكالها واولاً باعتبار كونها وثانياً باعتبار ازديادها وثالثاً باعتبار نقصانها ورابعاً اما الاول فابحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ هل تصدر ملكة عن الطبيعة — ٢ هل تصدر ملكة عن الانمال — ٣ هل يمكن حدوث ملكة بفعل واحد — ٤ هل يوجد في الناس ملكات مغاظة عليهم من الله

الفصل الأول

هل تصدر ملكة عن الطبيعة

ينحصر الى الأول بان يقال : يظهر ان الطبيعة لا تصدر عنها ملكة لان

ما يصدر عن الطبيعة تنصرف فيه الإرادة . والملكة ما يستعمله الانسان متى شاء كما قال الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ . ففي اذن لاتصدر عن الطبيعة ٢ وايضاً ان الطبيعة لاتفعل بالثمين ما تقدر ان تفعله بواحد . وقوى النفس صادرة عن الطبيعة . فاذا لو كانت ملكات القوى صادرة عن الطبيعة لكانت الملكة والقوة واحداً

٣ وايضاً ان الطبيعة لاتقصر في الضرورات . والملكات ضرورية لحسن الفعل كما مر في مب ٤٩ ف ٤ . فلو كانت بعض الملكات تصدر عن الطبيعة لوجب ان يصدر عنها جميع الملكات الضرورية وهذا بين البطلان . فالملكة اذن لاتصدر عن الطبيعة

لكن يمارض ذلك ان الفيلسوف في الخلقيات كش ٦ ب ٦ جعل في جملة الملكات فهم المبادئ وهو صادر عن الطبيعة ومن ثم يقال ان المبادئ الأولى معلومة بالطبع

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوز ان يكون طبيعياً لشيء على نحوين اولاً باعتبار طبيعة النوع كما ان الضحك طبيعي للانسان والصعد طبيعي للنار وثانياً باعتبار طبيعة الشخص كما ان المراضة او الصحاحية طبيعية لسقراط او افلاطون بحسب مزاجه . ثم انه باعتبار كلتا الطبيعتين يجوز ايضاً ان يقال لشيء انه طبيعي على نحوين اولاً لصدور كله عن الطبيعة وثانياً لصدور جزء منه عن الطبيعة وجزء عن مبدأ خارج كمن يشفى من تلقاء نفسه فان صحته كلها صادرة عن الطبيعة واما من يشفى بواسطة الدواء فصحته بعضها من الطبيعة وبعضها من مبدأ خارج . فاذا كان كلامنا على الملكة باعتبار كونها استعداد للحل للصورة او الطبيعة جاز ان تكون الملكة طبيعية بكل من الانحاء المتقدمة فهي استعداد طبيعي ملازم للنوع الانساني وشامل لكل انسان وهو طبيعي باعتبار طبيعة

النوع الا انه لما كان له نوع من الاتساع كان يحدث ان درجات مختلفة منه تلائم اناساً مختلفين باعتبار طبيعة الشخص وهذا الاستعداد قد يكون كله صادراً عن الطبيعة وقد يكون بعضه صادراً عنها وبعضه صادراً عن مبدأ خارج كما تقدم قريباً في من يشقى بالصناعة . واما الملكة التي هي استعداد للفعل ومحلها قوة النفس كما مر في البحث الآنف ف٢ فيحوز ان تكون طبيعة باعتبار طبيعة النوع وباعتبار طبيعة الشخص اما باعتبار طبيعة النوع فن جهة النفس التي ياتي صورة البدن هي المبدأ النوعي واما باعتبار طبيعة الشخص فن جهة البدن الذي هو المبدأ المادي . لكنه ليس بعرض فبحر منهما ان يكون في الناس ملكات طبيعة صادرة كلها عن الطبيعة بخلاف الملائكة فانه يعرض ذلك فيما لان لها مثلاً . معقولة مركوزة فيها طبعاً وهذا لا يلائم الطبيعة الانسانية كما مر في ١٦ م ٥٥ ف ٢٠ فاذا في الناس ملكات طبيعة بعضها حاصل عن الطبيعة وبعضها عن مبدأ خارج لكن ليس على منوال واحد في القوى الادراكية والقوى الشوقية فان القوى الادراكية يجوز ان يكون فيها ملكة طبيعة في حال ابتدائها باعتبار طبيعة النوع وطبيعة الشخص اما باعتبار طبيعة النوع فن جهة النفس كما يقال لفهم المبادئ ملكة طبيعية فان الانسان يلائمه من طبيعة النفس العقلية انه متى ادرك ان الكل ماذا والجزء ماذا ادرك حالاً ان الكل اعظم من جزئه وقس على ذلك ما بقي لكنه لا يستطيع ادراك ماهية الكل والجزء الا بتأمل معقولة مقتنصة من الاخيلة ولذلك اوضح الفيلسوف في آخر كتاب البرهان ان ادراك المبادئ يحصل لنا من الحس . واما باعتبار طبيعة الشخص فانما تحصل ملكة علمية في حال ابتدائها الطبيعي من حيث ان بعض الناس اقوى على حسن التحقل من بعض بسبب استعداد الآلات لاننا نحتاج في فعل العقل الى القوى الحسية . واما القوى الشوقية فليس فيها ملكة طبيعة في حال الاجداء

من جهة النفس باعتبار جوهر الملكة بل باعتبار مبادئها فقط كما يقال للمبادئ،
الشرع العام اصول الفضائل وذلك لان الميل الى الموضوعات الخاصة الذي
يظهر انه ابتداء الملكة ليس يرجع الى الملكة بل الى حقيقة القوة . واما من جهة
البدن فيوجد باعتبار الشخص ملكات شوقية في حال ابتداءها الطبيعي فان
بعض الناس مستعدون بقوة مزاج ابدانهم للغة او الدعاة او ما يشبه ذلك
اذا اجيب على الأول بان ذلك الاعتراض يتجه على الطبيعة باعتبار كونها
قسمة للعقل والارادة وان كان العقل والارادة يرجعان الى طبيعة الانسان
وعلى الثاني بانه يجوز ان يزداد على القوة شيء طبيعي ايضا مما يمنع مع ذلك
ان يكون من شأنها كما يمنع في الملكة ان يكون من شأن القوة العقلية ان
تكون مدركة بنفسها كل شيء للزوم كونها فعل كل شيء وهذا خاص بالله
وحده لان ما يدرك به شيء يجب ان يكون شبه الفعلي فلو كانت قوة الملاك
تدرك بنفسها جميع الاشياء للزوم كونها شبيهاً وفعللاً لجميع الاشياء فلا بد اذن
ان يضم الى القوة العقلية بعض الصور المعقولة التي هي اشباه المعقولات اذ انما
تكون عقولهم بالفعل ما تعقله بمشاركة الغيابة الالهية لا بماهيتهم وهكذا يتضح ان
ليس كل ما من شأن الملكة الطبيعية يمكن ان يكون من شأن القوة
وعلى الثالث بان الطبيعة لا تصدر عنها جميع الملكات المختلفة على السواء فان
بعضها يجوز صدوره عن الطبيعة وبعضها لا يجوز فيه ذلك كما تقدم في الجواب
السابق فلا يلزم اذن من كون بعض الملكات طبيعية كونها كلها طبيعية

الفصل الثاني

هل تصدر ملكة عن الافعال

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه يمنع صدور ملكة عن الفعل فان
الملكة كيفية كما مر في مب ٤٩ ف ١ والكيفية انما تحدث في محل من حيث

هو قابلٌ لشيءٍ. والفاعل من حيث يفعل لا يقبل شيئاً بل بالآخرى يصدر عنه شيءٌ. فيظهر اذن انه يتمتع حصول ملكة في الفاعل عن افعاله.

٢ وايضاً ما يحدث فيه كيفية فانه يتحرك الى تلك الكيفية كما يظهر في الشيء المتخفف او المتبرد. وما يصدر عنه فعلٌ يحدث للكيفية فانه يحرك كما هو ظاهر في المسخن او المبرد فلو حصل لفاعل ملكة بفعله لكان شيءٌ واحدٌ بينه محركاً ومتحركاً او فاعلاً ومنفعلاً وهذا محالٌ كما في الطبيعيات كـ ٣م ٨

٣ وايضاً لا يجوز ان يكون الماعول اشرف من علته. والملكة اشرف من الفعل المتقدم عليها بدليل ان الافعال تصيرها اشرف. فاذا يتمتع حصول ملكة عن فعلٍ متقدم عليها

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف علم في الخلقيات كـ ٢ب ١ و ٢ ان ملكات الفضائل والذائل تصدر عن الافعال

والجواب ان يقال ان الفاعل قد لا يكون فيه الاً مبداً فعلياً لفعله كالنار فانه ليس فيها الاً مبداً فعلياً للتسخين فتي كان الفاعل على هذه الصفة لم يميز حصول ملكة عن فعله ومن ثمة كانت الاشياء الطبيعية لا يمكن ان تحدث او تبطل عادةً كما في الخلقيات كـ ٢ب ١. وقد يكون في بعض الفواعل مبداً فعلياً وانفعالي لفعله كما هو ظاهر في الافعال الانسانية فان افعال القوة الشوقية تصدر عنها من حيث تتحرك من القوة الادراكية المثلثة الموضوع وايضاً فالقوة العقلية باعتبار استدلالها على النتائج بطريقة القياس تكون التقضية الينة بنفسها بمنزلة مبدلٍ فعلي لها فهذه الافعال يجوز ان يحصل عنها في الفواعل ملكاتٌ لا من جهة المبدأ الفعلي الاول بل من جهة المبدأ الفعلي الذي يحرك وهو متحرك لان كل ما ينفعل ويتحرك من غيرٍ فانه يتبها بفعل الفاعل فتي تكررت الافعال حصل عنها في القوة المنفعلة والمتحركة كيفية تسمى ملكة كما تحدث ملكات

القضايا الخلقية في القوى الشوقية باعتبار تحركها من العقل وملكات العلوم في العقل باعتبار تحركها من القضايا الأولى

إذا اجب على الأول بان الفاعل من حيث هو فاعل لا يقبل شيئاً لكنه من حيث يفعل متحركاً من غيره يقبل شيئاً من المحرك فتحصل الملكة وعلى الثاني بان شيئاً واحداً بعينه يتنوع ان يكون محركاً ومتحركاً باعتبار واحد لكنه لا يتنوع ان يتحرك من نفسه باعتبارين كما هو مقرر في الطبيعيات كـ ٢٨٨ و ٢٩٠ وعلى الثالث بان الفعل المتقدم على الملكة من حيث يصدر عن المبدأ الفعلي يصدر عن مبدأ اشرف من الملكة الحاصلة عنه كما ان العقل مبدأ اشرف من ملكة الفضيلة الخلقية الحاصلة في القوة الشوقية بتكرر الافعال وتقل المبادئ مبدأ اشرف من العلم بالتأني

الفصل الثالث

هل يمكن حصول ملكة بفعل واحد

يخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمكن حصول ملكة بفعل واحد فان البرهان هو فعل العقل . وبرهان واحد يحصل العلم الذي هو ملكة نتيجة واحدة . فإذا يمكن حصول ملكة عن فعل واحد
٢ وايضاً كما قد يقوى الفعل بالتكرار كذلك قد يقوى بالاشتداد . واذا تكررت الافعال حصل عنها ملكة . فإذا اذا اشتد كثيراً فعمل واحد جاز ان يكون علته يصدر عنها ملكة

٣ وايضاً ان الصحة والمرض ملكتان . وقد يشق الانسان او يمرض بفعل واحد . فإذا يجوز حصول الملكة عن فعل واحد
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحقيقات كـ ١٧ بـ ٧ . كما ان ريناً واحداً لا يحصل بسنونة واحدة ولا يوم واحد كذلك لا يصير الانسان منبوذاً ولا

سعيداً بيوم واحد ولا يزمان قصير « والسعادة فعلٌ بحسب ملكة الفضيلة الكاملة كما في الحلقيات ك ١ ب ٢ و ١٠ و ١٣ . فإذا ملكة الفضيلة لا تحصل عن فعل واحد وجميع الحجة لا يحصل عنه ملكة أخرى

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل السابق ان الملكة تحصل عن الفعل من حيث ان القوة الانفعالية تتحرك عن مبدأ فعلي ولا بد لحدوث كيفية في المنفعل ان يتغلب الفاعل بالكلية على المنفعل ولذلك نجد ان النار لعدم تغلبها بالكلية على ما تحرقه لا تحرقه حالاً لكنها تزيل بيسر يسيراً ما فيه من الاستعدادات المضادة لها حتى اذا تغلبت عليه بالكلية رسمت فيه شبهة . وواضح ان العقل الذي هو مبدأ فعلي لا يقدر بفعل واحد ان يتغلب بالكلية على القوة الشوقية وذلك لان القوة الشوقية تعلق بكثير وعلى انحاء مختلفة لكنه يحكم بفعل واحد بوجوب اشتهاه شيء في اعتبارات واحوال معينة فهو اذاً بذلك لا يتغلب بالكلية على القوة الشوقية بحيث يغلب ميلها الى واحد بعينه على مثال الطبيعة مما هو من شأن ملكة الفضيلة ولذلك كانت ملكة الفضيلة لا يمكن حصولها بفعل واحد بل بافعال كثيرة . واما القوى الادراكية فيجب ان يعتبر ان فيها منفعلين احدهما العقل الهولاني والثاني العقل الذي يسميه ارسطو في كتاب النفس ٢٠ م ٣٠ انفعالياً وهو العقل الجزئي اى القوة المفكرة مع التذاكرة والواهمة فاذا اعتبر المنفعل الاول جاز ان يتغلب فاعل بالكلية على منفعله بفعل واحد كما ان القضية الواحدة الينة بنفسها تنفع العقل وتعمله على ان يصدق بالنتيجة عن يقين وهذا لا تفعله القضية الظنية ولذا كان لا بد ان تحصل ملكة الرأي عن كثير من افعال العقل حتى من جهة العقل الهولاني واما ملكة العلم فيمكن حصولها عن فعل واحد من افعال العقل من جهة العقل الهولاني واما من جهة القوى الادراكية السافلة فلا بد لارتسام شيء في التذاكرة على وجه راسخ من

تكرر الافعال بعينها مرات كثيرة ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب الذاكرة والتذكر ب ٢ « التأمل يقوي الذاكرة » . واما الملكات البدنية فيمكن حصولها عن فعل واحد اذا كانت قوة الفاعل عظيمة كما ان الدواء القوي قد يحدث احيانا الصحة في الحال

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في انه هل يفيض الله بعض الملكات على الناس

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله لا يفيض ملكة على الناس فان نسبة الله الى جميع الناس على السواء فلو كان يفيض بعض الملكات على بعض الناس لكان يفيضها على جميع الناس وهذا بين البطلان

٢ وايضا ان الله يفعل في جميع الاشياء على حسب ما يلائم طبائعها لان من شأن العناية الالهية المحافظة على الطبيعة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ق ٤ . والملكات تحدث في الانسان طبعا عن الافعال كما تقدم في الفصلين السابقين . فالله اذن ليس يحدث في الناس ملكات بغير الافعال

٣ وايضا لو كان الله يفيض ملكة لاستطاع الانسان ان يفعل تلك الملكة انفعالا كثيرة وهذه الافعال يحصل عنها ملكة تشبهها كما في الخلقيات ك ٢ ب ١

٢ فيلزم وجود ملكتين من نوع واحد في واحد بعينه احدها مكتسبة والاخرى مغاضة وهذا محال في ما يظهر لامتناع وجود صورتين متحدتين نوعا في محل واحد . فالله اذن ليس يفيض ملكة على الانسان

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥ : « ملأه الرب روح الحكمة والفهم والحكمة والفهم ملكتان . فالله اذن يفيض على الانسان بعض الملكات

والجواب ان يقال ان الله يفيض على الانسان بعض الملكات لسببين الأول ان

بعض الملكات يحسن بها اعتماد الانسان للغاية الفائقة قوة الطبيعة الانسانية وهي مساعدة الانسان القصور. والكاملة كما مر في مب ٥ ف ه ولما كان لا بد من معادلة الملكات لما بها يستعد له الانسان كان من الضرورة ان تكون الملكات المهيئة لهذه الغاية ايضاً فائقة قوة الطبيعة الانسانية فإذا ليس يمكن اصلاً ان تحصل هذه الملكات للانسان الا بالفيض الالهي كما في جميع الفضائل المجانية. والثاني ان الله يقدر ان يصير معلولات اللعل الثانية من دونها كما مر في ق ١ مب ١٠٥ ف ٦ فإذا كان الله ايذاناً بقدرته يحدث احياناً الصحة دون علته طبيعية مع امكان حصولها بقوة الطبيعة كذلك ايذاناً بقدرته يفيض احياناً على الانسان تلك الملكات التي يمكن حصولها بالقوة الطبيعية كما اتى الرسل علم الكتب المنزل وجميع اللغات الذي يستطيع الناس ان يكتسبوه بالدرس والممارسة ولوعلى وجه اقل كالأ

إذا اوجب على الاول بان نسبة الله الى جميع الناس سواء باعتبار طبيعته واما باعتبار ترتيب حكمته فقد تدعوه بعض الاسباب الى ان يمنح بعضاً ما لا يمنح سواهم

وعلى الثاني بان كون الله يفعل في جميع الاشياء على حسب حالها لا يتقي به انه يفعل ما أعجز عنه الطبيعة بل انما يلزم عنه انه لا يفعل شيئاً مضاداً لما يلائم الطبيعة

وعلى الثالث بان الافعال التي تصدر عن الملكة المفاضة لا تحدث ملكة لكنها تقرر الملكة السابقة كما ان ما يستعمله الانسان الصحيح بقوة الطبيعة من العلاجات الطبية لا يحدث صحة لكنه يبرز الصحة الحاصلة من قبل



المبحث الثاني والخمسون

في ازدياد الملكات — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في ازدياد الملكات والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ هل تقبل الملكات الزيادة — ٢ هل تزداد بانقسام شيء إليها — ٣ هل تزداد بكل فعل.

الفصل الأول

في ان الملكات هل تقبل الزيادة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الملكات لا تقبل الزيادة لان الزيادة تكون في الكمية كما في الطبيعيات كـ ١٨ م ١٠. والملكات ليست في جنس الكمية بل في جنس الكيفية . فأذا تمتع حصول زيادة فيها

٢ وايضاً ان الملكة كـ ١٧ م ١٧. والكل لدلائله على الغاية والمنتهى يظهر انه لا يقبل الاكثر والاقل . فالملكة اذن لا تقبل الزيادة ٣ وايضاً ما يقبل الاكثر والاقل يحدث فيه استحالة لان ما يتقل من حال قلة الحرارة الى حال كثرة الحرارة يقال انه يستحيل . والملكات ليس فيها استحالة كما تقرر في الكتاب المتقدم ذكره م ١٥ و ١٧ . فهي اذن لا تقبل الزيادة لكن يعارض ذلك ان الايمان ملكة وهو يقبل الزيادة ولذلك قال الرسل للرب « ربنا زدنا ايماناً » كما في لوقا ١٧ : ٥ . فالملكة اذن تقبل الزيادة

والجواب ان يقال ان الزيادة وغيرها مما يختص بالكمية يُنقل من الكميات الجسمانية الى الاشياء الروحانية والعقلية مجازاً لما بين عقلنا والاشياء الجسمانية التي تقع تحت الوهم من المشابهة الطبيعية ويقال في الكميات الجسمانية لشيء انه عظيم باعتبار بلوغه الى ما ينبغي من كثر الكمية ولذلك يُعتبر كمية عظيمة في الانسان ما لا يعتبر كمية عظيمة في الفيل ومن ثم تقول لشيء في الصور انه عظيم من حيث هو كامل . ولما كان الخير متضمناً حقيقة الكامل « كان الاعظم والافضل

بمعنى واحد في ما ليس عظيمًا بالحجم « كما قال اوجسطينوس في كتاب الثالث
٦ ب ٨ . وكال الصورة يجوز اعتباره من وجهين من جهة الصورة ومن جهة
اشتراك المحل فيها فإذا اعتبر من جهة الصورة وُصِفَ بالحجارة او العظم فيقال
مثلاً صحة عظيمة او حقيرة وعلم عظيم او صغير وإذا اعتبر من جهة اشتراك
المحل وُصِفَ بالكثرة او القلة فيقال مثلاً أكثر او أقل . يابضاً وأكثر او أقل
صحة وهذه التفرقة ليست ناشئة عن ان للصورة وجوداً خارجاً عن المادة
او المحل بل لان اعتبارها من جهة حقيقة نوعها غير اعتبارها من جهة
اشتراك المحل فيها غير . اذا تقرر ذلك فلفلاسفة في اشتداد الملكات او الصور
واتقاصها اربعة مذاهب على ما رواه سمبليسيوس في شرح المقولات في
باب الكيفية فذهب فلوطيوس وسائر الافلاطونيين الى ان الكيفيات
والملكات تقبل الاكثر والاقل لكونها هيولانية فهي على نحو ما غير محدودة
لعدم تنامي الهوى . وذهب غيرهم بمكس ذلك الى ان الكيفيات والملكات
في انفسها لا تقبل ذلك بل انما يقبله المتكيفات بها باعتبار اختلاف اشتراكها
فيها فلا توصف العدالة مثلاً بالاكثر والاقل بل انما يوصف به العادل وقد
اشار ارسطو الى هذا المذهب في باب الكيف من المقولات . والمذهب الثالث
متوسط بين الامرين وهو مذهب الرواقيين فانهم قالوا بان بعض الملكات يقبل
في نفسه الاكثر والاقل كالصنائع وبعضها لا يقبله كالفنائل . والمذهب الرابع
لشرذمة قائلة بان الكيفيات والصور المعزاة عن الهوى لا تقبل الاكثر والاقل
واما الهيولانية فتقبل ذلك - وكشف النقاب عن حقيقة هذه المسئلة يجب
ان يعلم ان ما منه يستفد شي الحقيقة النوعية يجب ان يكون محدوداً ثابتاً وكأنه
غير متغير . فان ما يبلغ اليه يندرج تحت ذلك النوع وما يخرج عنه بالكثرة
او بالقلة يرجع الى نوع آخر أكثر او أقل كالأعلى ذلك قال الفيلسوف في

الاهليات كعلم ١٠ ان «انواع الاشياء كالاعداد التي اذا ازدادت او انقصت
تغير نوعها» فاذا كان شيء من الصور او غيرها يستفيد حقيقة النوع في نفسه
او في جزء منه فمن الضرورة ان يكون له باعتباره في نفسه حقيقة معينة لا يمكن
حدوث زيادة او نقصان فيها وذلك كالحرارة واليباس ونحوهما من الكيفيات
التي لا تقال بالقياس الى غيرها وبأولى حجة الجوهر الذي هو موجود بنفسه واما
الاشياء التي تستفيد الحقيقة النوعية بما تقال بالقياس اليه فيميز اختلافها في
انفسها بحسب الاكثر والاقل ولكن النوع يبقى فيها واحداً بعينه بسبب وحدة
الشيء الذي تقال بالقياس اليه والذي منه تستفيد الحقيقة النوعية وذلك
كالحرارة فانها تختلف في نفسها بين الشدة والضعف ولكن نوعها يبقى واحداً
بعينه بسبب وحدة المنتهى الذي منه تستفيد الحقيقة النوعية ومثل ذلك يمكن
اعتباره في الصحة ايضاً لان البدن يبلغ الى حقيقة الصحة متى كان على حاله
ملائمة لطبيعة الحيوان التي يميز ان يلائمها احوال مختلفة فيميز اذن اختلاف
الحال بحسب الاكثر والاقل لكن حقيقة الصحة تبقى دائماً من ثم قال الفيلسوف
في الحقيقتين ك ١٠ ب ٢ او ٣ ان الصحة تقبل الاكثر والاقل اذ ليس لما يقاس
واحداً في الجميع ولا دائماً في واحد بعينه بل اذا ضعفت تبقى صحة بالنسبة الى
شيء ما وهذه الاحوال او المقادير المختلفة الحاصلة للصحة انما تعتبر بحسب الفاضل
والمفصول فلو كانت اسم الصحة لم يوضع الا للتقدير المتناهي في الكمال لم يميز
حينئذ وصفها بالكثرة والقلّة ومن ذلك يتضح اي الكيفيات او الصور يقبل في
نفسه الزيادة او النقصان وايها لا يقبلها — واما اذا اعتبرنا الكيفية او الصورة من
جهة اشتراك المحل فيها فمن الكيفيات والصور ايضاً ما يقبل الاكثر والاقل
ومنها ما لا يقبله وقد علل سبليسيوس هذا الاختلاف بان الجوهر لا يميز ان
يقبل في نفسه الاكثر والاقل لانه موجود بنفسه ولذلك فكل صورة يشترك فيها

الحل باعتبار الجوهر لا توصف بالشدة والضعف ولذلك لا يقال شيء في جنس
الجوهر بحسب الأكثر والاقل ولما كانت الكمية قريبة من الجوهر كان الصورة
والشكل أيضاً تابعين لما فلا يقال فيهما أيضاً شيء بحسب الأكثر والاقل ومن
ثم قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١٥ م ٧ « متى حصل الصورة والشكل
لشيء لا يقال انه استحال بل انه صنع » واما سائر الكيفيات التي هي ابداع
الجوهر وتعارن الانفصالات والافعال فتقبل الأكثر والاقل باعتبار اشتراك الحل
فيها ويمكن تعليل هذا الاختلاف أيضاً بوجه أجلى فقد تقدم قريباً ان مامنه
يستفيد شيء حقيقة النوعية يجب ان يكون محدوداً وثابتاً غير متجزئ فاذا عدم
الاشتراك في الصورة بحسب الأكثر والاقل يمكن ان يحدث لوجهين احدهما
ان المشترك فيها يحصل بها على الحقيقة النوعية ولذلك لا يشترك في صورة
جوهرية بحسب الأكثر والاقل ومن ثم قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ م ٨
« كما ان العدد ليس فيه أكثر ولا اقل كذلك الجوهر اذا اعتبر من جهة
الحقيقة النوعية » اي من جهة اشتراكه في الصورة النوعية « واما اذا اعتبر مع
المهيولى » اي بحسب الاحوال المهيولانية « كان فيه الأكثر والاقل » والثاني ان
عدم القسمة والتجزؤ من حقيقة الصورة ولذلك ما يشترك في الصورة يجب
ان يشترك فيها باعتبار القسمة ومن ثم كانت انواع العدد لا تقال بحسب
الأكثر والاقل لان قيام كل نوع منها لما هو بالوحدة الغير القابلة للقسمة وكذلك
الشأن في انواع الكمية المتصلة التي تؤخذ بحسب الاعداد كذي الذراعين وذوي
الثلاث الاذرع وفي الاضافات كالضعفين والثلاثة الاضفاف وفي الاشكال
كالمثلث والمربع وقد اورد ارسطو هذا الوجه في باب الكيف من القولات
حيث قال في تعليقه عدم قبول الاشكال الأكثر والاقل ما نصه « ما قبل قول
المثلث وقول الدائرة فكله على مثال واحد مثلاث ودوائر » لان من حقيقتها

ان لا تقبل القسمة ولذلك فما يشترك في حقيقتها فلا بد ان يشترك فيها على وجه
لا يقبل القسمة وبذلك يتضح ان الملكات والاحوال لكونها تقال بالقياس الى شيء كما
في الطبيعيات كـ ١٧م٢ يجوز اعتبار الشدة والضعف فيها على نحوين اولاً في نفسها
كما يوصف من الصحة او العلم بالاكثير او الاقل ما يتناول منهما موضوعات
اكثير او اقل وثانياً باعتبار اشتراك المحل فيها اي من حيث ان العلم الواحد او
الصحة الواحدة يوجد في محل اكثر منه في غيره على حسب اختلاف الاستعداد
من جهة الطبيعة او المادة لان الملكة واحال لا تفيد المحل الحقيقة النوعية ولا
تضمن في حقيقتها عدم القسمة . واما حكم التفضيلة في ذلك فسياتي الكلام عليه
في مب ٦٦ ف ١ و ٢

اذا اجيب على الاول بانه كما ان اسم العظم يؤخذ من الكليات الجسمية
فيستعمل مجازاً في ما هو عقلي من كالات الصور كذلك ايضاً اسم الزيادة الذي
ينتهي الى العظيم

وعلى الثاني بان الملكة كمال ولكنها ليست ذلك الكمال الذي هو حده النهائي
لمحلها اي مفيد اياه الوجود ولا متضمنة في حقيقتها الحد النهائي كما تتضمنه انواع
الاعداد فلا يمنع ان تقبل الاكثر والاقل

وعلى الثالث بان الاستحالة تحصل اولاً في كفيات النوع الثالث واما في كفيات
النوع الاول فيجوز حصولها تبعاً لانه متى حصلت الاستحالة في الحرارة والبرودة
لزم عنها الاستحالة في صحة الانساب ومرضه وكذا متى حصلت الاستحالة في
انفعالات الشوق الحسي او في القوى الحسية الادراكية لزم عنها الاستحالة في
العلم والفضائل كما في الطبيعيات كـ ٢٠م ٨

الفصل الثاني

في أن الملكات هل تزداد بانضمام شيء إليها

يُنخِطُ إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن زيادة الملكات تحصل بانضمام شيء إليها لأن اسم الزيادة يُنقل من الكميات الجسمية إلى الصور كما تقدم في الفصل الآنف . والكميات الجسمية لا تحدث فيها زيادة دون انضمام شيء . ومن ثم قيل في كتاب الكون م ٣١ « الزيادة انضمام إلى الحجم السابق » فكذلك اذن لا تحدث زيادة في الملكات الا بانضمام شيء .

٢ وايضاً لا تحصل زيادة الملكة الا بفاعله . وكل فاعل فانه يفعل شيئاً في المنفعل كما ان المسخن يفعل الحرارة في المتسخن . فاذاً لا يمكن حصول زيادة دون انضمام شيء .

٣ وايضاً كما ان ما ليس ابيض فهو بالقوة الى الابيض كذلك ما هو اقل ييضاً فهو بالقوة الى الاكثر ييضاً . وما ليس ابيض لا يصير ابيض الا بمرور البياض عليه . فاذاً ما هو اقل ييضاً لا يصير احقر ييضاً الا بمرور ييض آخر عليه .

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٨ « يصير الحار احقر دون ان تحدث في الميولي حرارة لشيء لم يكن حاراً حين كان اقل حرارة » فاذاً كذلك لا يحدث انضمام شيء إلى الصور التي تحدث فيها الزيادة

والجواب ان يقال ان حل هذه المسئلة يتوقف على ما تقدم فقد مر في الفصل الآنف ان ما يحصل من الازدياد والانتقاص في الصور التي تشتد وتضعف يعرض باحد الوجهين لا من جهة الصورة مأخوذة في حد ذاتها بل من تفاوت اشتراك الحل فيها ولذلك كانت هذه الزيادة في الملكات وسائر الصور لا تحصل بانضمام صورة الى صورة بل باشتراك الحل في صورة واحدة بينهما على وجه

أكمل أو أقل كالأوكا ان شيئاً يصير بالفاعل الذي بالفعل حاراً بالفعل بمعنى ان
يتبدى ان يشترك في الصورة لا ان تحدث فيه الصورة كما هو مقرر في
الالهيات كـ ٣٧م كذلك يصير بما اشتد من فعل الفاعل احرّ بمعنى ان يشترك
في الصورة على وجه اكمل لا ان ينضم شيء الى الصورة لانه لو اريد حصول هذه
الزيادة في الصور بالانضمام لم يخل ان يكون ذلك اما من جهة الصورة او من جهة
المحل فلو كان من جهة الصورة لكان هذا الانضمام او الانفصال يغير النوع على
ما تقدم في انفصل الآف كما يغير نوع اللون بصيرورة الاصفر ابيض ولو كان
من جهة المحل لم يكن ذلك الا اما لان جزءاً من المحل يلبس صورة لم تكن له من
قبل كما لو قيل ان البرد يزداد في الانسان متى شعر به في اجزاء كثيرة بعد ان
كان لا يشعر به الا في جزء واحد او لا انضمام محل آخر مشترك في نفس الصورة
كانضمام الحار الى الحار او الابيض الى الابيض . على انه باعتبار كلا هذين
التحويين لا يقال لشيء انه اشد بياضاً او حرارة من غيره بل انه اكبر منه . الا
انه لما كانت بعض العوارض تقبل الزيادة في انفسها كما تقدم في الفصل الآف
جاز ان تحصل الزيادة في بعضها بالانضمام فان الحركة قد تزداد بانضمام شيء
اليها اما باعتبار الزمان الذي تنقضي فيه او باعتبار المسافة التي تقطعها ومع ذلك
يبقى نوعها واحداً بعينه بسبب وحدة المتعدي ولكنها قد تزداد ايضاً بالاستعداد
باعتبار اشتراك المحل فيها اي من حيث يجوز تفاوت الحركة الواحدة بينهما في
السرعة والبطء . وكذلك العلم ايضاً فانه يقبل الزيادة في نفسه بالانضمام كما
يعلم نتائج كثيرة في علم المساحة فانه تزداد فيه ملكة علم واحد بالتوسع ولكنه
قد يزداد العلم ايضاً في واحد بالاستعداد باعتبار اشتراك المحل فيه من حيث
يتفاوت الناس سرعة وجلاء في ادراك نتائج واحدة بعينها . واما الملكات
الجمالية فيظهر ان الزيادة لا تحصل فيها كثيراً بالانضمام اذ لا يقال للحيوان

مصحح أو جعل على وجه الإطلاق ما لم يكن كذلك في جميع أجزائه وأما إدراك الحال الأكل من التناسب المقداري فأنما يحدث بحسب استقالة الكيفيات الساذجة التي لا تحصل فيها زيادة الا بحسب الاستداد من جهة المحل المشترك فيها .

وأما حكم الفضائل في ذلك فسيأتي الكلام عليه في مب ٦٦ ف ١

أذا اجب على الأول بان الحجم الجسمي أيضاً تحصل فيه الزيادة على ضربين أولاً بانضمام محل إلى محل كما في زيادة الاحياء وثانياً بمجرد الاستداد دون ادنى انضمام كما في الاشياء المتخلطة على ما في الطبيعيات كـ ٦٣ م ٦٣

وعلى الثاني بان العلة التي تزيد الملكة تفعل دائماً شيئاً في المحل لكنها لا تفعل صورة جديدة بل لتأصير المحل بها أكل اشتراكاً في الصورة السابق وجودها فيه أو أكثر امتداداً

وعلى الثالث بان ما لم يصير بعد أبيض هو بالقوة الى صورة البياض من حيث أنه لم يحصل عليها بعد ولذا كان الفاعل يحدث في المحل صورة جديدة . وأما ما كان أقل حرارة أو يائساً فليس بالقوة إلى تلك الصورة لحصولها له بالفعل بل إنما هو بالقوة الى الاشتراك فيها على حال كامل وهذا إنما يحصل له بتأثير الفاعل

الفصل الثالث

في ان الملكة هل تزداد بكل فعل

يُستخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملكة تزداد بكل فعل لأنه متى تكثرت العلة تكثرت المعلول . والافعال علة لبعض الملكات كما مر في مب ١ هـ ٥٢ فاذا متى تكثرت الافعال ازدادت الملكة

٢ وايضاً ان الحكم على الاشياء واحد . وجميع الافعال الصادرة عن الملكة الواحدة متماثلة كما في الخلقيات كـ ٢ ب ١ هـ ٥٢ فاذا اذا كانت الملكة تزداد ببعض الافعال فهي تزداد بكل فعل

٣ وايضاً ان الشر يزدداد بشبهه . وكل فعل فهو مشابه للملكة التي يصدر عنها .
فالملكة اذن تزدداد بكل فعل

لكن يعارض ذلك ان شيئاً واحداً يعني لا يكون علة للتضادات . وقد قيل
في الخفقيات ك ٢ب ٢ ان «الملكة قد تنقص ببعض ما يصدر عنها من الافعال»
كما لو قُلت بتراخ . فالملكة اذن لا تزدداد بكل فعل

والجواب ان يقال يصدر عن الافعال ملكات مشابهة لها كما في الخفقيات
ك ٢ب ١ و ٢ . والمشابهة والمباينة لا تُعتبر بحسب اتحاد الكيفية او اختلافها فقط
بل بحسب اتحاد نوع الاشتراك فيها او اختلافه ايضاً فان المباينة ليست بين
الاسود والابيض فقط بل بين الاقل يايضاً والاكثر يايضاً ايضاً لان الحركة
تحصل ايضاً من الاقل يايضاً الى الاكثر يايضاً حصولها من انقابل الى مقابله كما
في العليقيات ك ٥م ٥٢ . ولما كان استعمال الملكات قائماً في ارادة الانسان كما
يتضح مما مر في م ٤٩ ف ٣ ومب ٥٠ ف ٥ فكما يعرض لصاحب الملكة
ان لا يستعملها او ان يفعل ايضاً فعلاً مضاداً لها كذلك قد يعرض ان يستعملها
بفعل غير معادل لشدتها . فإذا اذ كانت شدة الفعل معادلة لشدة الملكة او
مجاورة لها ايضاً كانت الملكة تزدداد بكل فعل او تنأهب به لقبول الزيادة اذا
جعلنا زيادة الملكات على قياس زيادة الحيوان اذ ليس كل ما يتناوله الحيوان من
الغذاء يزدداد به بالفعل كما انه ليس كل قطعة تنقر الحجر لكمة اذا تكثر الغذاء
تحصل في آخر الامر الزيادة وكذلك ايضاً متى تكثر الافعال ازدادت
الملكة . اما اذا كانت شدة الفعل اقل من شدة الملكة فلا تنأهب الملكة بذلك
الفعل للازدیاد بل بالحري للانتقاص

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

البحث الثالث والخمسون

في فساد الملكات وانتقاصها — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في انتقاص الملكات وفسادها والبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل
١ — في ان الملكة هل يمكن فسادها — ٢ هل يمكن انتقاصها — ٣ في كيفية فسادها
وانتقاصها

الفصل الأول

في ان الملكة هل يمكن فسادها

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الملكة يتنع عليها الفساد لانها ترجع
رسوخ الطبيعة ولذلك كانت افعالها مستلذة . والطبيعة لا تفسد مع بقاء صاحبها .

فاذا كذلك الملكة لا يجوز عليها الفساد مع بقاء محلها

٢ وايضا كل صورة فانها تفسد اما بفساد محلها او بفسدها كما يفسد المرض
بفساد الحيوان او بورود الصحة . والعلم الذي هو ملكة لا يمكن فساد فساد محله
لان العقل الذي هو محله جوهر غير فاسد كما في كتاب النفس ١٦٥١ وكذلك
ايضا لا يمكن فساد بفسده لان الصور المعقولة ليست متضادة كما في الالهيات

ك ٧٢ م ٥٢٠ فاذا لا يمكن فساد ملكة العلم بوجه من الوجوه

٣ وايضا كل فساد فانما يحدث بحركة . وملكة العلم التي محلها النفس لا يمكن

ان تفسد بتحرك النفس بالذات لان النفس لا تتحرك بالذات ولكنها تتحرك بالعرض
بحركة البدن . وليس شيء من التغير الجسماني يقدر في ما يظهر ان يفسد الصور

المعقولة الموجودة في العقل لان العقل هو بنفسه محل الصور بمنزلة عن البدن

ومن ثم يقال ان الملكات لا تفسد لا بالمرم ولا بالموث . فاذا يتنع فساد العلم

وهكذا يتنع ايضا فساد ملكة التفضيلة التي محلها النفس الناطقة ايضا والفضائل

أبقى من العلوم كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ١٠

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب طول الحياة وقصرها ب ٢
 « العلم يفسده النسيان والخطأ » وأن الانسان يفقد الفضيلة باقتراف الخطيئة
 وأن الفضائل تتكون وتفسد بالأفعال المضادة كما في الخلقيات ل ٢ ب ٢
 والجواب ان يقال تفسد صورة بالذات بفسادها وبالعرض بفساد محلها فالمملكة
 التي محلها فاسدٌ ويوجد لعلتها ضدٌ يمكن فسادها بكلا الوجيين كما يظهر في
 الملكات البدنية وهي الصحة والمرض . واما الملكات التي محلها غير فاسد فلا يمكن
 فسادها بالعرض على ان بعض الملكات وإن كان وجودها الاول في محل غير
 فاسد الا ان لها وجوداً ثانوياً في محل فاسد وذلك كملكة العلم فانها موجودة
 بالوجود الاول في العقل الهولاني وبالوجود الثاني في القوى الحسية الادراكية
 على ما مر في ب ٥٠ ف ٣ ولذلك فهي من جهة العقل الهولاني لا يجوز
 عليها الفساد بالعرض بل انما يجوز عليها ذلك من جهة القوى الحسية
 السافلة فقط . فبقي النظر اذنت في ما اذا كان يجوز على هذه الملكات الفساد
 بالذات . فان كان للملكة ضدٌ من جهة نفسها او من جهة علتها جاز ان
 تفسد بالذات وان لم يكن لها ضدٌ امتنع فيها ذلك . وواضح ان الصورة
 المعقولة الموجودة في العقل الهولاني ليس لها ضدٌ ولا العقل الفعّال الذي هو
 علتها يجوز ان يكون له ضدٌ وعلى هذا فاذا وجد في العقل الهولاني ملكة
 صادرة ابتداء عن العقل الفعّال كانت غير فاسدة لا بالذات ولا بالعرض ومن
 هذا القبيل ملكات المبادئ الاولى النظرية والعملية التي لا يمكن فسادها
 بالنسيان او بالخطأ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ل ٢ ب ٥ عن الفطنة انها
 لا تنقد بالنسيان . ويوجد في العقل الهولاني ملكة صادرة عن الدليل وهي
 ملكة النتائج التي يقال لها علمٌ ويجوز ان يكون لعلتها ضدٌ من وجهين اولاً من
 جهة القضايا التي يحصل عنها الدليل لان قولنا الخير خير قضية يضادها قولنا

الخبر ليس خيراً كما قال الفيلسوف في الباب الاخير من كتاب العبارة ٢ وثانياً
من جهة سياقة الدليل من حيث ان القياس السفسطائي يقابل القياس الجدلي
او البرهاني ومن ذلك يظهر ان ملكة الاعتقاد الصحيح او العلم الصحيح ايضاً
يجوز ان تفسد بالدليل الباطل ومن ثم قال الفيلسوف ان الخطأ يفسد العلم كما
تقدم في المعارضة ١٠ اما الفضائل فبعضها عقلية وهي ما كانت موجودة في نفس
العقل كما في الخلقيات ١٦ ب ١ و ٢ وحكم هذه حكم العلم او الاعتقاد وبعضها
موجودة في الجزء الشوقي من النفس وهي الفضائل الخلقية ومثلها في ذلك الرذائل
المقابلة لها فلذلك الجزء الشوقي مصدرها كون العقل من شأنه ان يحرك الجزء
الشوقي ولذلك كانت ملكة الفضيلة او الرذيلة تفسد بحكم العقل المحرك الى الجهة
المضادة كيف كان اي عن جهل او عن انفعال او عن انتجاب ايضاً
اذا اوجب على الأول بان الملكة تشبه الطبيعة ولكنها لا تبلغ الى حدها كما
في الخلقيات ١٦ ب ١٠ ولذلك لما كانت طبيعة الشيء لا تزول عنه اصلاً كانت
الملكة يصرف في الاقل زوالها

وعلى الثاني بانه وان لم يكن للصور مقولة ضد الا انه يجوز ان يكون للفضايا
ولسياق الدليل ضد كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان العلم لا يزول باخرقة الجسمانية باعتبار اصل الملكة بل انما
يزول باعتبار امتناع الفعل من حيث ان العقل يفتقر في فعله الى اتقوى الحسية
التي قد تمتنع بالتغير الجسماني واما بحركة العقل المعقولة فيجوز ان تفسد ملكة العلم
حتى باعتبار اصل الملكة وعلى هذا النحو ايضاً يجوز ان تفسد ملكة الفضيلة ١٠ اما
قوله ان الفضائل ابقى من العلوم فليس المراد به ذلك من جهة المحل او العملة
بل من جهة الفعل لان استعمال الفضائل دائم مدى الحياة كلها بخلاف
استعمال العلوم

الفصل الثاني

في ان الملكة هل يجوز انتقاصها

يُخْتَلَفُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكة لا يجوز انتقاصها لان الملكة كيفية وصورة بسيطة . والبسيط اما يوجد كله او ينعدم كله . فالملكة اذن وان جاز فسادها لا يجوز انتقاصها

٢ وايضاً كل ما يلائم العرض فانه يلائمه في ذاته او باعتبار محله . والملكة لا تشتد وتضعف في حد ذاتها والآن لتفاوت صدق نوع على افراده بحسب الاكثر والاقل . وانتقاصها باعتبار اشتراك المحل يستلزم ان يعرض هذا امر خاص غير مشترك بينها وبين المحل وكل صورة يلائمها شيء خاص بها دون محملها فهي قابلة الانتكاش كما في كتاب النفس م ١٣٠ فيلزم اذن كون الملكة صورة قابلة الانتكاش وهذا محال

٣ وايضاً ان حقيقة الملكة وطبيعتها ومثلها حقيقة كل عرض قائمة باستنادها الى المحل ولذلك كان كل عرض يُحْدِثُ بجله . فاذا اذا كانت الملكة لا تشتد ولا تضعف في حد ذاتها فهي لا يمكن ان تنقص ايضاً باعتبار استنادها الى المحل وهكذا لا تنقص بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك ان من شأن المتضادات ان تتوارد على واحد بعينه . والازدياد والانتقاص ضدان . فاذا كما يجوز ازدياد الملكة يظهر انه يجوز انتقاصها ايضاً

والجواب ان يقال ان الملكات تنقص على نحوين كما تزداد على ما تقدم في م ٥٢ ف ١ و كما ان علة ازديادها هي نفس علة كونها كذلك علة انتقاصها هي نفس علة فسادها لان انتقاص الملكة مدرجة الى فسادها كما ان كونها هو بعكس ذلك اساس لازديادها

إذا اجيب على الأول بان الملكة اذا اعتبرت في حد ذاتها فهي صورة ساذجة
وهذا الاعتبار لا يمرض لما نقص بل انما يعرض ذلك لما باعتبار التفاوت في
كيفية الاشتراك فيها . ومنشأ هذا التفاوت عدم ترجيح قوة المشترك لجواز ان
تشترك في صورة واحدة على انحاء مختلفة او لجواز ان تناول امورا أكثر او اقل
وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما ينقض لو كانت ماهية الملكة لا تنقص بوجه
ولكن لا نقول بذلك بل انما نقول ان بعض ما يحصل في ماهية الملكة من
الاتقص ليس ناشئا عن الملكة بل عن المشترك فيها

وعلى الثالث بان العرض كينها غير عنه يتوقف في حقيقته على الحل لكن لا على
نحو واحد لان العرض المدلول عليه بطريق المواطة يتضمن نسبة الى الحل فتبتدىء
من العرض وتنتهي الى الحل اذ يقال يبيض لما يه شي ابيض ولذلك لا يؤخذ
الحل في حد العرض المدلول عليه بطريق المواطة على انه الركن الأول للحد
الذي هو الجنس بل على انه الركن الثاني الذي هو الفصل لانا نقول ان القنا
هو احد يداب الأنف . واما العرض المدلول عليه بطريق الاشتقاق فالنسبة فيه
تبتدىء من الحل وتنتهي الى العرض اذ يقال ابيض لذي البياض ولذلك يؤخذ
الحل في حد هذا العرض على انه الجنس الذي هو الركن الأول للحد لانا نقول
ان الافني هو الأنف المحدودب . وعلى هذا فما يلائم الاعراض من جهة الحل
لا من حقيقة العرض لا يوصف به العرض بطريق المواطة . بل بطريق الاشتقاق
ومن هذا القليل الشدة والضعف في بعض الاعراض فلا يقال في البياض أكثر
او اقل بل انما يقال ذلك في الأبيض . وكذا الشأن ايضا في الملكات وسائر
الكيفيات الا ان تكون بعض الملكات تزداد او تنقص بالانضمام على ما تقدم

الفصل الثالث

في ان الملكة هل تفسد او تنتقص بمجرد الانقطاع عن الفعل
يُنْحَطُّ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملكة لا تفسد او تنتقص بمجرد الانقطاع
عن الفعل لان الملكات ارسخ من الكيفيات الانفعالية كما ينضج مما مر في مب
٢٤٩ ف ٢. والكيفيات الانفعالية لا تفسد ولا تنتقص بالانقطاع عن الفعل
فالبيض لا ينتقص اذا لم يؤثر في الباصرة ولا الحرارة اذا لم تسخن . فاذا
كذلك الملكات لا تنتقص ولا تفسد بالانقطاع عن الفعل
٢ وايضاً ان الفساد والانقاص ضرب من الحركة . وليس يتحرك شيء دون
علة محركة . فاذا لكون الانقطاع عن الحركة ليس علة محركة لا يظهر ان الملكة
يجوز ان تنتقص او تفسد به

٣ وايضاً ان ملكتي العلم والفضيلة هما في النفس العقلية التي هي فوق الزمان .
وما كان فوق الزمان فليس يفسد ولا ينتقص بطول الزمان . فاذا كذلك هاتان
الملكتان لا تفسدان ولا تنتقصان بطول الزمان اذا انقطع صاحبه عن الممارسة
زماناً طويلاً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في كتاب طول الحياة وقصرها ب ٢
« ان العلم ليس يفسده الخطأ فقط بل النسيان ايضاً » وفي الخاتبات ل ٨ ب ه
« التصادم يلاشي صداقات كثيرة » و بجامع الحجة سائر ملكات الفضائل تنتقص
او تفسد بالانقطاع عن الفعل

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوز ان يكون محركاً على نحوين على ما في
الطبيعات ل ٨ م ٢٧ بالذات وهو ما يحرك بحسب حقيقة صورته كسفن النار
وبالعرض نحو ما يزيل المنافع وعلى هذا النحو يحدث الانقطاع عن الفعل فساداً
او انقاصاً في الملكات اي من حيث يزول الفعل الذي كان يمنع المال المفسدة

أو المنقصة للملكة فقد تقدم في الفصل الآنف ان الملكات تفسد أو تنقص
بالذات من الفاعل المضاد فإذا أكل ملكة يقوى بتأدي الزمان ضدها الذي إنما
يندفع بالفعل انصاير عن الملكة فهي تنقص أو تزول بالمرّة بطول الانقطاع
عن الفعل كما يظهر أيضاً في العلم والفضيلة فواضح ان ملكة الفضيلة الخلقية
تجعل الانسان مستعداً لانتخاب الوسط في الافعال والاضغالات فتى لم يمارس
الانسان ملكة الفضيلة لتعديل انفعالاته وافعاله تحتم صدور كثير من الانفعالات
والافعال على خلاف مقتضى الفضيلة عن ميل الشوق الحسي وغيره مما يحرك
في الخارج . فان فضيلة اذن تفسد أو تنقص بانقطاع الفعل . وكذا يقال ايضاً في
الملكات العقلية التي بها يحصل للانسان استعداد لان يحكم حكماً مستقيماً على
ما يقع في تصوره فإذا متى انقطع الانسان عن ممارسة الملكة العقلية نشأت عنده
تصورات اجنبية وربما افضت به الى عكس ذلك بحيث انه اذا لم تستأصل أو
تردع على نحو ما هذه التصورات بكثرة ممارسة الملكة العقلية يصير الانسان
اقل استعداداً لان يحكم حكماً مستقيماً وربما صار مستعداً بالكلية لعكس ذلك
وهكذا كانت الملكة العقلية تنقص أو تفسد ايضاً بالانقطاع عن الفعل
إذا اجيب على الاول بان الحرارة ايضاً تفسد بالانقطاع عن التسخين اذا
ازداد بذلك البرد الذي هو مفسد للحرارة
وعلى الثاني بان الانقطاع عن الفعل يحرك الى الفساد أو الانقراض من حيث
يزيل المانع كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان الجزء العقلي من النفس هو في حد ذاته اعلى من الزمان واما
الجزء الحسي فخاضع للزمان ولذلك يتغير بمرور الزمان من جهة انفعالات الجزء
الشوقي ومن جهة القوى الادراكية ايضاً ومن ثم قال الفيلسوف في الطبيعيات
ك ٤ م ١١٧ « ان زمان علمه النسيان »

المبحث الرابع والخمسون

في تمايز الملكات - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في تمايز الملكات والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة - ٢ في ان الملكات هل تتمايز بحسب الموضوعات - ٣ في انها هل تتمايز بحسب الخير والشر - ٤ في ان الملكة الواحدة هل تقوم من ملكات كثيرة

الفصل الاول

هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة

يُخْطَى الى الاول بان يقال : يظهر انه لا يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة لان الشيتين المتمايزين بشي واحد بعينه اذا تكثر اخدهما تكثر الآخر ايضاً . والقوى والملكات تتمايز بشي واحد بعينه اي بالافعال والموضوعات فهي اذن تكثر على السواء . فيمتنع اذن وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة ٢ وايضاً ان القوة قدرة بسيطة . ولا يجوز ان يكون في محل واحد بسيط اعراض مختلفة لان المحل هو علة العرض والواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد في ما يظهر . فاذا لا يجوز ان يكون في قوة واحدة ملكات كثيرة

٣ وايضاً كما ان الجسم يتصور بالشكل كذلك القوة تتصور بالملكة . ولا يجوز ان يتصور الجسم الواحد باشكل مختلفة معاً . فاذا كذلك لا يجوز ان تتصور القوة الواحدة بملكات مختلفة معاً . فاذا لا يجوز اجتماع ملكات كثيرة

في قوة واحدة

لكن يعارض ذلك ان العقل قوة واحدة ويوجد فيه مع ذلك ملكات

علوم مختلفة

والجواب ان يقال قد مر في ٤٩ ف؛ ان الملكات استعدادات في موجود بالقوة لشيء اما للطبيعة واما لفعل الطبيعة او لغايتها فالملكات التي هي استعدادات

للطبيعة لامرأة أنه يجوز اجتماع كثير منها في محل واحد لجواز ان تؤخذ على
انحاء مختلفة اجزاء الحل الواحد التي بحسب استعداداتها تُعتبر الملكات كما انه
إذا أُخذ من اجزاء البدن الانساني الأخطاط باعتبار استعدادها الملائم للطبيعة
الانسانية فذلك ملكة او حال الصحة وإذا أُخِذت الاجزاء المتشابهة كالاعصاب
والعظام واللحم فان استعدادها بالنسبة الى الطبيعة هو القوة او الضعف وإذا
أُخِذت الجوارح كاليد والرجل ونحوهما فان استعدادها الملائم للطبيعة هو الجمال
وهكذا يكون في واحدٍ بعينه ملكات او احوال كثيرة. وإذا كان الكلام على
الملكات التي هي استعدادات للافعال والتي هي خاصة بالقوى فلا يمنع ايضاً
وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة وتحقيق ذلك ان محل الملكة هو القوة
الانفعالية كما مر في ب ٥١ ف ٢ لان القوة التي هي فعلية فقط ليست محلاً
للملكة كما يتضح مما مر هناك. ونسبة القوة الانفعالية الى فعل معين من نوع واحد
كنسبة المادة الى الصورة لانه كما ان المادة تعين الى صورة واحدة بفاعل واحد
كذلك القوة الانفعالية تعين بحقيقة الموضوع الواحد الفعلي الى فعل واحد بالنوع
وعلى هذا فكما يجوز تحريك موضوعات كثيرة لقوة واحدة انفعالية كذلك
يجوز ان تكون قوة واحدة انفعالية محلاً لافعال او كالات مختلفة بالنوع. والملكات
كصفات او صور حالة في القوة تميل بها القوة الى افعال معينة بالنوع فإذا
يجوز ان يكون لقوة واحدة ملكات كثيرة كما يجوز ان يكون لها افعال
مختلفة بالنوع

إذا اُجيب على الاول بأنه كما ان اختلاف الانواع في الاشياء الطبيعية انما
يكون بالصورة واختلاف الاجناس انما يكون بالمادة على ما في الالهيات ك ٣٥ م ٣٣
اذ انما يختلف بالجنس ما كان مختلفاً بالمادة كذلك ايضاً يتميز القوى باختلاف
الموضوعات بالجنس ومن ثم قال الفيلسوف في الحقيقات ك ٦ ب ١١ الاشياء

المتغايرة بالجنس تتعلق بها قوى نفسانية متغايرة ايضاً » واختلاف الموضوعات بالنوع يفعل اختلاف الافعال بالنوع وهكذا يفعل اختلاف الملكات . وكل ما اختلف بالجنس فهو مختلف بالنوع ايضاً ولا يعكس ولذا كان للقوى المختلفة افعال مختلفة بالنوع وملكات مختلفة وليس يجب ان تكون الملكات المختلفة في قوى مختلفة بل يجوز ان تكون ملكات كثيرة في قوة واحدة وكما يوجد اجناس للانسان وانواع للانواع كذلك يجوز ان يكون للكانت والقوى انواع مختلفة وعلى الثاني بان القوة وان كانت بسيطة بالماهية لكنها متكررة بالقدرة من حيث انها تتناول افعالاً كثيرة متغايرة بالنوع فلا يمتنع اذن ان يكون في قوة واحدة ملكات كثيرة متغايرة بالنوع

وعلى الثالث بان الجسم يتصور بالشكل على انه منتهى والملكة ليست متناهية القوة بل هي استعداد للفعل الذي هو منتهىها الأقصى ولذلك يتبع اجتماع افعال كثيرة لقوة واحدة اللهم الا ان يكون احدها مندرجاً تحت الآخر كما لا يجوز ان يجتمع الجسم واحد اشكال كثيرة ما لم يكن احدها مندرجاً في الآخر كاندراج المثلث في المربع اذ لا يقدر العقل ان يعقل بالفعل اموراً كثيرة معاً ولكنه يقدر ان يعلم بالملكة اموراً كثيرة معاً

الفصل الثاني

في ان الملكات هل تتمايز بالموضوعات

يُنقَضُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكات لا تتمايز بالموضوعات فان المتضادات متغايرة بالنوع . وملكة العلم الواحدة تتعلق بالمتضادات كمتعلق الطب بالصحيح والسقيم . فالملكات اذن لا تتمايز بالموضوعات المتغايرة بالنوع ٢ وايضاً ان للعلوم المختلفة ملكات مختلفة . والمعلوم الواحد بعينه يرجع الى علوم مختلفة كما ان كلاً من الطبيعي والفلكي يبرهن على كون الارض كرية على

ما في الطبيعيات ك١٧م٢٠ فالملكات اذن لا تتمايز بالموضوعات

٣ وايضاً ان للفعل الواحد موضوعاً واحداً . والفعل الواحد يجوز ان يرجع الى ملكات مختلفة من الفضائل اذا جاز ان يقصده غايات مختلفة كاعطاء الانسان مالا فانه اذا كان لوجه الله رجع الى المحبة واذا كان لوفاء الدين رجع الى العدل . فاذا كذلك الموضوع الواحد يجوز ان يرجع الى ملكات مختلفة . فالملكات اذن لا تتمايز بتمايز الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان الافعال تتمايز بالنوع بحسب تمايز الموضوعات كما مر في مب اف ٣ وب ١٨ ف ٢٠ والملكات استعدادات للافعال . فالملكات اذن تتمايز ايضاً بحسب تمايز الموضوعات

والجواب ان يقال ان الملكة صورة وملكة فاذا تمايزت الملكات بالنوع يجوز اعتبارها اما بحسب الوجه العام الذي به تتمايز الصور بالنوع او باعتبار الوجه الخاص الذي به تتمايز الملكات . فالصور تتمايز بحسب اختلاف المبادئ الفعلية لان كل فاعل يفعل ما يشبهه بالنوع . والملكة تشيد نسبة الى شي وجميع الاشياء التي تقال بالقياس الى شي تتمايز بتمايز الاشياء التي تقال بالقياس اليها والملكة استعداد لامرين للطبيعة وللعمل اللاحق للطبيعة . فلي هذا تتمايز الملكات بالنوع بحسب ثلاثة امور اولاً بحسب المبادئ الفعلية لتلك الاستعدادات وثانياً بحسب الطبيعة وثالثاً بحسب الموضوعات المتمايزة بالنوع كما سيأتي بيانه قريباً

اذا اُجيب على الاول بان تمايز القوى او الملكات ايضاً لا يجب ان يعتبر فيه الموضوع من جهة مادته بل من جهة حقيقته المختلفة بالنوع او بالجنس ايضاً على ان المضادات وان تمايزت نوعاً بتمايز الاشياء الخارجة الا ان وجه معرفة كل منها واحد لان احدها يدرك بالآخر ولتلك فهي من حيث تنفق في حقيقة التدرك الواحدة ترجع الى الملكة الادراكية الواحدة

وعلى الثاني بان الطبيعى يبرهن على كون الارض كريةً بمجدٍ اوسط غير الحد الاوسط الذي يبرهن به التلكي على ذلك فان التلكي يبرهن على ذلك بمحدود وسطى رياضية كاشكال الكسوفات او نحوها والطبيعى يبرهن عليه بمجدٍ اوسط طبيعى كحركة الاجسام الثقيلة نحو الحد الاوسط ونحو ذلك . وقوة البرهان الذي هو «المقياس المفيد العلم» على ما في كتاب البرهان ١م . تتوقف كلها على الحد الاوسط ولذلك كانت الحدود الوسطى المختلفة بمثابة مبادئ فعلية مختلفة تختلف بحسبها ملكات العلوم وعلى الثالث بان الغاية في المفعولات كالمبدئ في البرهانيات كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢٨٩م . ولذلك كانت الفضائل لتباير بتباير الغايات كما لتباير بتباير المبادئ الفعلية . وايضاً فالغايات هي موضوعات الافعال الباطنة التي هي اخص شيء بالفضائل كما يظهر مما مر في ١٩ ف ٢١

الفصل الثالث

في ان الملكات هل تتمايز بحسب الخير والشر

يُنْخَصُّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملكات لا تتمايز بحسب الخير والشر فان الخير والشر ضدان . والاضداد يتعلق بها ملكة واحدة كما تقدم في الفصل الآنف . فالملكات اذن لا تتمايز بحسب الخير والشر

٢ وايضاً ان الخير مساوٍ لوجود فاذا لعموميه في جميع الاشياء لا يمكن جعله فصلاً لنوع كما يتضح مما قاله الفيلسوف في كتاب المجلد ٤ ب ٦٦ . وكذلك الشرايض لكونه عدماً وليس موجوداً لا يجوز ان يكون فصلاً لموجود . فاذا يتبع

تمايز الملكات بالنوع بحسب الخير والشر

٣ وايضاً يجوز ان يكون في موضوع واحد ملكاتٌ قيصة مختلفة كالقبحور والحمود في الشهوة وملكاتٌ حسنة متكررة كالفضيلة البشرية والفضيلة العلوية اي الالهية كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١٠ . فالملكات اذن

لا تمايز بحسب الخير والشر

لكن يمارض ذلك ان الملكة الحسنة تضاد الملكة القبيحة كما تضاد الفضيلة
الرديلة . والمتضادات متغايرة بالنوع . فللكات اذن تمايز بالنوع بحسب
تمايز الخير والشر

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الملكات تمايز بالنوع لا
بحسب الموضوعات والمبادئ الفعلية فقط بل بحسب الطبيعة ايضاً وهذا يحدث
على نحوين فيحدث اولاً بحسب الملازمة للطبيعة او بحسب التافرة لما ايضاً وهذا
الوجه تمايز بالنوع الملكة الحسنة والقبيحة . فان المراد بالملكة الحسنة ما يُستعدُّ
بها لفعل ملائم لطبيعة الفاعل وبالملكة القبيحة ما يُستعدُّ بها لفعل منافر للطبيعة
كما ان افعال الفضائل تلائم الطبيعة الانسانية لمطابقتها العقل وافعال الرذائل
تتافر الطبيعة الانسانية لمناقضتها العقل وبذلك يتضح ان الملكات تمايز بالنوع
بحسب تمايز الخير والشر ويحدث ثانياً من حيث يستعدُّ باحدى الملكات لفعل
ملائم لطبيعة سافلة وبالأخرى لفعل ملائم لطبيعة عالية وعلى هذا فالفضيلة
الانسانية التي يُستعدُّ بها لفعل ملائم للطبيعة الانسانية تمتاز عن الفضيلة الالهية
او العلوية التي يُستعدُّ بها لفعل ملائم لطبيعة عالية

اذاً اجب على الاول بانه يجوز ان يتعلق بالاضداد ملكة واحدة باعتبار
اتفاق الاضداد في حقيقة واحدة لكنه لا يجوز اصلاً ان تكون الملكات المتضادة
متحدة بالنوع لان تضاد الملكات لئلا يكون بحسب تضاد الحقائق . وهكذا
فالملكات تمايز بحسب الخير والشر من حيث ان احداها حسنة والاخرى قبيحة
لا من حيث تتعلق احداها بالخير والاخرى بالشر

وعلى الثاني بان الخير العام في كل موجود لا يكون فصلاً مقوماً لنوع ملكة
بل لئلا يكون كذلك خيراً خاص باعتبار ملازمته لطبيعة معينة اية الطبيعة

الانسانية . وكذلك ايضا الشر الذي هو فصل مقوم للملكة ليس عدما محضاً ولكنه شيء خاص متافر لطبيعة معينة

وعلى الثالث بان الملكات الحسنة المتكثرة المتعلقة بواحد بعينه تتمايز بالنوع بتمايز الطابع التي تلائمها على ما تقدم في جرم النصل والملكات القبيحة المتكثرة المشتملة بفعل شيء واحد بعينه تتمايز بحسب اختلاف متافرتها لمقتضى الطبيعة كما ان الفضيلة الواحدة يضادها رذائل مختلفة متعلقة بموضوع واحد بعينه

الفصل الرابع

في ان الملكة الواحدة هل تقوم من ملكات كثيرة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملكة الواحدة تقوم من ملكات كثيرة لان ما لا يتم تكوُّنه دفعة بل تدريجياً يظهر انه يقوم من اجزاء كثيرة . وتكون الملكة لا يحصل دفعة بل تدريجياً من افعال متكررة كما مر في مب ٥١

ف ٣ . فالملكة الواحدة اذن تقوم من ملكات كثيرة

٢ وايضاً ان الكل يقوم من الاجزاء . والملكة الواحدة يُعمل لها اجزاء متكررة فقد جعل توليوس اجزاء كثيرة للشجاعة والعفة وسائر الفضائل . فالملكة الواحدة اذن تقوم من ملكات كثيرة

٣ وايضاً يجوز ان يحصل العلم بنتيجة واحدة فقط بالفعل وبالملكة . وتأتي كثيرة ترجع الى علم واحد بأسرو كلم المساحة او الحساب . فالملكة الواحدة اذن تقوم من ملكات كثيرة

لكن يعارض ذلك ان الملكة لكونها كيفية هي صورة بسيطة . وليس شيء بسيط يقوم من كثير . فالملكة الواحدة اذن لا تقوم من ملكات كثيرة

والجواب ان يقال ان الملكة التي تقال بالقياس الى الفعل وهي التي عليها كلامنا الآن بالاختصاص في كمال القوة وكل كمال فانه معادل لما هو كمال له ومن ثم فكما

ان القوة لكونها واحدة لتناول اموراً كثيرة باعتبار اتفاقها في واحد اي في ما في موضوعها من حقيقة عامة كذلك الملكية ايضا تناول اموراً كثيرة باعتبار نسبتها الى واحد اي الى ما في الموضوع من حقيقة واحدة خاصة او الى طبيعة واحدة او مبدأ واحد كما ينضح مما تقدم في ف ٢ فاذا اعتبرنا الملكية من جهة ما تناولت نجد فيها نوعاً من الكثرة الا انه لما كانت تلك الكثرة متجهة الى واحد وهو الذي تعلق به الملكية اصالة كانت الملكية كيفية ساذجة غير متقومة من ملكات كثيرة ولو تناولت اموراً كثيرة لان الملكية الواحدة لا تعلق بامور كثيرة الا بالقياس الى واحد وهو الذي منه تستمد الوحدة

اذا اوجب على الاول بان التدرج في تكون الملكية ليس ينشأ عن تكوّن جزء منها بعد جزء بل عن كون الحل لا تحصل له حالاً تلك الحال الراضية والمصرة الزوال وعن كونها بتتدى ان توجد اولاً في الحل على وجه ناقص ثم تستكمل يسيراً يسيراً كما هو الحال في سائر الكيفيات ايضا

وعلى الثاني بان الاجزاء التي تجعل لكل من اهات الفضائل ليست اجزاء متممة اي اركاناً يقوم عنها الكل بل اجزاء محلبة او قوّة كما سيأتي بيانه في مب ٥٧ ف ٦ وفي ثا ١٠٣٠ مب ٤٨

وعلى الثالث بان من يكتسب في علم ما يبرهان العلم بنتيجة واحدة تحصل عنده ملكة ولكن على وجه ناقص فتى اكتسب يبرهان آخر العلم بنتيجة اخرى لا تحصل عنده ملكة اخرى بل ان الملكية السابقة تصير اكل لتناولها اموراً أكثر لان النتائج والبراهين المختصة بعلم واحد مترتبة بينها واحدها متفرع على الآخر.

البحث الخامس والخمسون

في الفضائل باعتبار ماهياتها — وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الملكات على وجه الخصوص ولكن الملكات نأيز بالخير والشر كما تقدم في البحث الآنف ٣ يجب الكلام أولاً على الملكات الحسنة التي هي الفضائل وما يتعلق بها وهو المواقب والمعادات والتأثيرات على الملكات القبيحة وهي الذل والخطايا. أما الفضائل فيبحث فيها عن خمسة الأولى ماهية الفضيلة والثاني محلها والثالث قسمة الفضائل والرابع حلة الفضيلة والخامس بعض خاصياتها. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة — ٢ هل هي ملكة فعلية — ٣ هل هي ملكة حسنة — ٤ في حدة الفضيلة

الفصل الأول

في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة

يُخصّص إلى الاول بان يقال: يظهر ان الفضيلة الانسانية ليست ملكة لان الفضيلة هي «متنحية القوة» كما في كتاب السماء ١١٦م. ومتنحية كل شيء إنما يرجع الى الجنس الذي هو منتهاه كما ترجع النقطة الى جنس الخط. فالفضيلة اذن ترجع الى جنس القوة وليس الى جنس الملكة ٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ب وكتاب الرجوع ١ب ٩ «الفضيلة حسن استعمال الاختيار» واستعمال الاختيار فعل. فالفضيلة اذن ليست ملكة بل فعلاً

٣ وايضاً لانستحق ثواباً بالملكات بل بالافعال والآلاستحق الانسان الثواب دائماً حتى حين نومه. والفضائل تستحق بها ثواباً. فهي اذن ليست ملكات بل افعالاً

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب آداب الكيسة ب ١٥ «الفضيلة هي ترتيب اللعبة» وفي كتاب ٨٣ مب ٣٠ «الترتيب الذي يقال له فضيلة هو التمتع

بما ينبغي التمتع به واستعمال ما ينبغي استعماله « والترتيب يدل على فعل أو إضافة .
فالفضيلة إذن ليست ملكة بل فعلاً أو إضافة

• وايضاً كما يوجد فضائل انسانية كذلك يوجد فضائل طبيعية . والفضائل
الطبيعية ليست ملكات بل قوى . فإذا كذلك الفضائل الانسانية ايضاً
لكن يمارض ذلك ان الفيلسوف جعل العلم والفضيلة ملكتين في باب الكيف
من المقولات

والجواب ان يقال ان الفضيلة تدل على كمال للقوة فان كمال كل شيء
يُعتبر على الخصوص بالقياس الى غايته وغاية القوة هي الفعل ولذلك انما توصف
القوة بالكمال متى ترجحت الى فعلها . ومن القوى ما هي مترجمة من انفسها
الى افعالها كالقوى الطبيعية الفعلية ولذلك يقال لها في انفسها فضائل . واما
القوى النطقية التي هي خاصة بالانسان فليست مترجمة الى واحد بل تتعلق
بكثير دون ترجيح وانما نترجم الى الافعال بالملكات كما يتضح مما تقدم في
مب ٤٩ ف ٣ ولنا كانت الفضائل الانسانية ملكات

إذا اجب على الاول بان الفضيلة قد تُطلق على ما تتعلق به وهو موضوعها
او فعلها كما قد يُطلق الايمان احياناً على ما يُصدق واحياناً على نفس التصديق
واحياناً على الملكة التي بها يحصل التصديق بشيء فإذا متى قيل ان الفضيلة
هي مُنتهى القوة كان المراد بالفضيلة موضوع الفضيلة لان غاية ما تبلغ اليه القوة
هو الذي يُقدّر به الفضيلة كما لو استطاع انسان حمل مئة رطل لا أكثر فتدرت
قُدْرته باعتبار مئة رطل لا باعتبار ستين رطلاً . وانما ينهض هذا الاعتراض لو
كانت الفضيلة باعتبار ماهيتها مُنتهى القوة

وعلى الثاني بان حسن استعمال الاختيار يقال له فضيلة بنفس الاعتبار الذي
نُقال به الفضيلة اي لانه ما يتعلق به الفضيلة على انه فعلها اذ ليس فعل الفضيلة

شيئاً سوى حسن استعمال الاختيار

وعلى الثالث بأنه يقال انا نستحق بشيء ثواباً على نحوين أولاً على ان ذلك الشيء هو نفس الاستحقاق على حد قولنا نركض بالركض وبهذا المعنى نستحق بالافعال وثانياً على ان ذلك الشيء مبدأ الاستحقاق على حد قولنا نركض بالقوة للحركة وبهذا المعنى يقال انا نستحق الثواب بالفضائل وبالملكات

وعلى الرابع بان الفضيلة يقال لما ترتيب المحبة بمعنى انه غاية الفضيلة اذ انما تنظم فيها المحبة بالفضيلة

وعلى الخامس بان القوى الطبيعية مترجمة من انفسها الى واحد بخلاف القوى الطبيعية فليس حكمها واحداً كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثاني

في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة فعلية

يُخْطَلُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس من حقيقة الفضيلة الانسانية ان تكون ملكة فعلية فقد قال توليوس في المسائل التوسكولانية كـ ٤ ان « الفضيلة للنفس بمنزلة الصحة والجمال للبدن » وليس الصحة والجمال ملكتين فعليتين فكذلك الفضيلة ايضاً

٢ وايضاً ان الاشياء الطبيعية ليس يوجد فيها فضيلة متجهة الى الفعل فقط بل الى الوجود ايضاً كما يتضح من قول الفيلسوف في كتاب السماء ١ « ان لبعض الاشياء قدرة على ان توجد دائماً ول بعضها قدرة لا على ان توجد دائماً بل في زمان معين » والفضيلة الانسانية في الطبقات بمنزلة الفضيلة الطبيعية في الطبيعات فالفضيلة الانسانية اذن ليست متجهة الى الفعل فقط بل الى الوجود ايضاً .

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الطبيعات كـ ١٧م ٧ ان الفضيلة هي « استعداد الكامل للافضل » والافضل الذي يجب ان يستعد له الانسان بالفضيلة هو الله

الذي تستعد له النفس بالتشبه به على ما اثبتناه أوغسطينوس في كتاب داب الكنيسة
ب ٣ و ٦ و ١٤ . فيظهر من ثمة ان المراد بالفضيلة كيفية في النفس يقال بالقياس
الى الله على كونها مشبهة به لا بالقياس الى الفعل . فهي اذن ليست ملكة فعلية
لكن يمارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ « فضيلة كل شيء
ما يجعل فعله حسناً »

والجواب ان يقال ان الفضيلة تدل بمجرد لفظها على كمال في القوة كما تقدم
في الفصل الآنف . ولكون القوة قوتين اي قوة الى الوجود وقوة الى الفعل
يقال لكلال كليهما فضيلة . غير ان القوة الى الوجود هي من جهة الميول التي
هي موجود بالقوة والقوة الى الفعل هي من جهة الصورة التي هي مبدأ الفعل اذ
انما يفعل كل شيء من حيث هو بالفعل « والبدن في تركيب الانسان هو
بمنزلة الميول والنفس بمنزلة الصورة . اما البدن فالانسان يشارك فيه سائر الحيوانات
ومثله في ذلك القوى المشتركة بين النفس والبدن وانما ينفرد الانسان بتلك
القوى التي هي خاصة بالنفس وهي القوى الناطقة ولذلك فالفضيلة الانسانية
التي عليها كلامنا لا يمكن اختصاصها بالبدن بل انما تختص بما هو خاص بالنفس
فقط ومن ثمة فالفضيلة الانسانية لا تفيد نسبة الى الوجود بل الى الفعل ولذلك
كان من حقيقة الفضيلة الانسانية ان تكون ملكة فعلية

اذا اوجب على الاول بان طريقة الفعل تتبع حال الفاعل لان كل فاعل انما
يفعل ما يشبهه ولذا لما كانت الفضيلة مبدأ لفعل ما وجب ان يوجد في الفاعل
وجوداً سابقاً بحسب الفضيلة حال مشابهة لها . والفضيلة فعل فعلاً مرتباً ولذلك
كانت الفضيلة نفسها حالاً مرتبة في النفس اي باعتبار ان قواها الخاصة مرتبة
نوعاً ما بينها وبالقياس الى ما هو خارج عنها ولذا فالفضيلة من حيث هي حال
ملائمة للنفس تشبه الصحة والجمال اللذين هما حالان مطابقتان لمتنقى البدن

لكه لا يتنى بذلك كون الفضيلة ميلاً للفعل
وعلى الثاني بان الفضيلة الموجهة الى الوجود ليست خاصة بالانسان بل انما
يختص به الفضيلة الموجهة الى افعال العقل التي هي خاصة بالانسان
وعلى الثالث بانه لما كان جوهر الله هو فعله كان اعظم شبه للانسان بالله في
فعله ما ولذلك كانت السعادة او النعمة التي بها يكون الانسان اشد شبيهاً بالله
والتي هي غاية الحياة البشرية قائمة بالفعل كـ ٣ مر في مب ٣ ف ٢

الفصل الثالث

في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة سالحة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس من حقيقة الفضيلة ان تكون
ملكاً سالحة فان الخطيئة تُعتبر دائماً شرّاً وهي ايضاً لها فضيلة ^(١) كقوله في
١ كور ١٥ : ٥٦ « قوة الخطيئة هي الشرعة » فاذا ليست الفضيلة دائماً ملكة سالحة
٢ وايضاً ان الفضيلة اي القدرة بازاء القوة والقوة لا تتعلق بالخير فقط بل
بالشر ايضاً كقوله في اش ٢٢ : ٥ « ويل للذين هم جبارة في شرب الخمر وذوو
بأس في مزج المسكر » فاذا الفضيلة ايضاً تتعلق بالخير والشر
٣ وايضاً قال الرسول في ٢ كور ١٢ : ٩ « قوتي تكمل بالضعف » والضعف
شرٌّ فالفضيلة اذن لا تتعلق بالخير فقط بل بالشر ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب آداب الكهنيسة ب ٦
« ليس احدٌ يشك في ان الفضيلة تجعل النفس في غاية الصلاح » وقول الفيلسوف
في الحقيقت ك ٢ ب ٦ « الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً »
والجواب ان يقال ان القضية تدل على كمال القوة كـ تقدم في ف ١ ولذا
كانت فضيلة كل شيء تُقدر بغاية ما تبلغ اليه قوته كما في كتاب السماء ١ م

(١) المراد بالفضيلة هنا ما يشمل القدرة والقوة ايضاً

١١٦ . وغاية ما تبلغ اليه كل قوة يجب ان تكون حسنة لان كل شرٍ يدل على نقص ومن ثم قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ك ٤ ق ٤ مقاً ٢٢ « كل شر فانه ضعيف » ولذا يجب ان يقال فضيلة كل شيء بالقياس الى الخير . وعلى هذا فالفضيلة الانسانية التي هي ملكة فعلية هي ملكة سالحة وفاعلة الخير اذا اجيب على الاول بان الاشرار يوصفون بالحسن مجازاً كما يوصفون بالكل فيقال لصٌ كامل ولصٌ حسن كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢١ . وعلى هذا النحو ايضاً يوصفون بالفضيلة مجازاً وبهذا الاعتبار يقال ان قوة الخطيئة الشريرة اي من حيث ان الخطيئة تجد في الشريرة سبيلاً الى ازديادها وبلوغها على نحو ما الى غاية قوتها

وعلى الثاني بان شر السكر والافراط في شرب الخمر قائم في نقص ترتيب العقل وقد يتفق ان يوجد مع نقص العقل قوة سافلة كاملة الى ما هو من جنسها ولو كانت في ذلك ما ينافر العقل او يُخِلُّ بترتيبه . وبكالم هذه القوة بسبب ما يقارنه من نقص العقل لا يجوز ان يقال له فضيلة انسانية وعلى الثالث بانه كلما كانت العقل اقدر على غلبة او تحمل ضعف البدن والاجزاء السافلة ظهر انه اكمل ولذلك يقال ان القوة الانسانية التي تُسند الى العقل تكمل بالضعف اي بضعف البدن والاجزاء السافلة لا بضعف العقل

الفصل الرابع

في ان الحد الذي يُجمل للفضيلة هل هو مستقيم
يُحفظ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الحد الذي يُجمل عادة للفضيلة وهو كونها « كيفية ذهنية سالحة بها تستقيم السيرة ولا يستعملها احد بسوء ويفعلها الله فينا بدوننا » غير مستقيم لان الفضيلة هي صلاح الانسان اذ انها هي التي تجعل صاحبها سالحاً . وليس يقال صلاحٌ صالحٌ كما لا يقال ايضاً يابضٌ يابضٌ .

فما يقال اذن من ان الفضيلة كيفية صالحة غير مستقيم
٢ وايضاً ليس فصل "اعم" من جنسه لكونه مقسماً له . والخير والصلاح اعم
من الكيفية لانه يساوق الموجود . فلا يجب اذن اخذه في حد الفضيلة على انه
فصل للكيفية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٣ « ما يوجد اولاً
فيينا وهو غير مشترك بيننا وبين الحيوانات النجم فهو يرجع الى الذهن » ومن
الفضائل ما يختص بالاجزاء الغير الناطقة كما قال الفيلسوف في الخلقيات كـ
ب ١٠ . فلذا ليس كل فضيلة كيفية ذنية صالحة

٤ وايضاً يظهر ان الاستقامة ترجع الى العدالة ولذلك يقال مستقيم لمن يقال
له عادل . والعدالة نوع من الفضيلة . فلا يصح اذن اخذ الاستقامة في حد
الفضيلة في قولهم « بها تستقيم السيرة »

٥ وايضاً كل من يعجب بامر فانه يستعمله بسوء . وكثيرون يعجبون بالفضيلة
فقد قال اوغسطينوس في قانونه « العجب ينفض عنه في الافعال الصالحة ايضاً
حتى يذهب باستحقاقها » فغير صحيح اذن ان ليس احد يستعمل الفضيلة بسوء
٦ وايضاً ان الانسان يتبرر بالفضيلة وقد قال اوغسطينوس في كلامه على
آية يوحنا « واعظم من هذه يعمل » ما نصه « الذي ابدعك بدونك لا يبررك
بدونك » . فقولهم اذن ان الله يفعل الفضيلة فينا بدوننا غير صحيح

لكن يعارض ذلك نص اوغسطينوس الذي من كلامه اخذ الحد المتقدم ذكره
والجواب ان يقال ان هذا الحد جامع لحقيقة الفضيلة كلها على وجه كامل
فان الحقيقة الكاملة لكل شيء تؤخذ من جميع علله . والحد المتقدم ذكره شامل
لجميع علل الفضيلة فان العلة الصورية للفضيلة ولغيرها ايما كان تؤخذ من الجنس
والفصل وهي مأخوذة هنا في قوله كيفية صالحة فان الكيفية جنس للفضيلة

والصالح فصل لما الا انه لو أخذت الملكة التي هي الجنس القريب للفضيلة مكان الكيفية لكان الحد انسب . ثم ان الفضيلة ليس لها المادة التي منها كما ليس لغيرها من العوارض بل انما لها المادة التي اليها والمادة التي فيها اي المحل . والمادة التي اليها هي موضوع الفضيلة ولم يمكن اخذه في الحد المذكور لان الفضيلة يتعين نوعها بالموضوع والمراد هنا حدّها بالاجمال ولذلك أخذ للمحل مكان العلة المادية في قوله كيفية ذهنية اي في الذهن . ثم ان غاية الفضيلة هي الفعل لكونها ملكة فعلية لكن يجب ان يُعتبر ان من الملكات الفعلية ما يتعلق دائماً بالشر كملكات الرذائل ومنها ما يتعلق تارة بالخير وتارة بالشر كتملئ الرأي بالحق والباطل . والفضيلة ملكة تتعلق دائماً بالخير فميزاً لها عما يتعلق دائماً بالشر قيل « بها تستقيم السيرة » وتميزاً لها عما يتعلق تارة بالخير وتارة بالشر قيل « لا يستعملها احد بسوء » ثم ان العلة الفاعلة للفضيلة المتأصلة المرادة في الحد المذكور هي الله ولذلك قيل « يفعلها الله فينا بدوننا » ولو ترك هذا القيد لكان ما بقي من الحد عاماً في جميع الفضائل المكتسبة والمتأصلة

إذا اجب على الاول بان اول ما يتصوره العقل هو الموجود ولذلك فكل ما نتصوره نصفه بكونه موجوداً وبالتالي بكونه واحداً وخيراً مما يساوق الموجود ومن ثم نقول ان الذات موجود وواحدة وخيرة وإن الوحدة موجود وواحدة وخيرة ومثلها الخيرية ولا نقول ذلك في الصور الخاصة كالبياض والصحة اذ ليس كل ما نتصوره يندرج في تصورنا تحت حقيقة الابيض والصحيح . الا انه يجب ان يُعتبر انه كما يقال للموارض والصور الغير القائمة بانفسها موجودات لا لان لها وجوداً بل لان شيئاً بها موجود كذلك يقال لها خيرة او واحدة لا بخيرية او واحدة اخرى بل لان شيئاً بها خير او واحد . فإذا كذلك الفضيلة يقال لها خيرة او صالحة لان شيئاً بها صالح

وعلى الثاني بان الخير او الصلاح الذي يؤخذ فيه حد الفضيلة ليس مطلق
الخير الذي هو مساوئ للموجود واعلم من الكيفية بل الخير الذهني الذي اراده
ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ ق ٤ مقاً ٢٢ » ان خير النفس هو
مطابقة الشيء للذهن «

وعلى الثالث بان الفضيلة لا يجوز ان توجد في جزء غير ناطق من النفس الا
باعتبار اشتراكه في النطق كما في الباب الاخير من ك ١ من الحلقبات . ولذلك
كان النطق او الذهن هو المحل الخاص للفضيلة الانسانية

وعلى الرابع بان الاستقامة التي ترجع الى العدالة انما هي الاستقامة الخاصة
المتعلقة بالاشياء الخارجة التي تدور عليها معاملات الانسان والتي هي موضوع
العدالة الخاص كما سيأتي بيانه في مب ٦٠ ف ٣ وفي ثا ١٠ مب ٦٧ ف ١ و ٢٢
واما الاستقامة التي تفيد نسبة الى الغاية المقصودة والى الشريعة الالهية التي هي
نظام الارادة الانسانية على ما مر في مب ١٩ ف ٤ فهي عامة لكل فضيلة
وعلى الخامس بانه يجوز ان يستعمل الانسان الفضيلة بسوء باعتبار كونها
موضوعاً كما اذا تألم منها او كرهها او اعجب بها لكن لا باعتبار كونها مبداً
للاستعمال بحيث يكون فعلها قبيحاً

وعلى السادس بان الفضيلة المفاضة تصدر فينا عن الله بدون فعلنا لكن لا
بدون رضانا وعلى هذا المعنى يحمل قوله » يفعلها الله فينا بدوننا « واما ما يفعل بنا
فلا يصدره الله فينا بدون فعلنا فانه يفعل في كل ارادة وطبيعة

البحث السادس والخمسون

في محل الفضيلة - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الفضيلة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ا في ان
الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل - ٢ هل يجوز ان توجد فضيلة واحدة

في قوى متكررة — ٣ هل يجوز ان يكون العقل محلاً للفضيلة — ٤ هل يجوز ان تكون
الفضيلة والشهوانية محلاً لما — ٥ هل يجوز ان تكون القوى الادراكية الحسية محلاً لما
— ٦ هل يجوز ان تكون الارادة محلاً لما

الفصل الأول

في ان الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل.

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظر ان الفضيلة لا توجد في القوة النفسانية
وجودها في المحل فقد قال اوغسطينوس ان الفضيلة ما بها تسلم الحياة
والحياة ليست بقوة النفس بل بماهيتها . فالفضيلة اذن لا توجد في قوة النفس
بل في ماهيتها

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الحقيقت ك ٢ ب ٦ « الفضيلة ما تجعل صاحبها
صالحاً وفعله حسناً » وكان قوام الفعل بالقوة كذلك قوام صاحب الفضيلة
بماهية النفس . فالفضيلة اذن ليست بقوة النفس اخص منها بماهيتها

٣ وايضاً ان القوة تجعل في النوع الثاني من الكيفية . والفضيلة كيفية كما مر
في البحث الآنف ف ٤ ومب ٤٩ ف ١ وليس للكيفية كيفية . فالفضيلة اذن
لا توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة هي متعنى القوة كما في كتاب السما ١٠١٦ م
والمتعنى يوجد في ما هو منهاه . فالفضيلة اذن توجد في القوة النفسانية

والجواب ان يقال ان اختصاص الفضيلة بالقوة النفسانية يمكن بيانه من ثلاثة
اما اولاً فمن مجرد حقيقة التفضيلة لانها تدل على كمال القوة والكمال يحصل في
ما هو كمال له . واما ثانياً فمن كون الفضيلة ملكة فعلية كما مر في البحث السابق
ف ٢ وكل فعل فانه يصدر عن النفس بقوة ما . واما ثالثاً فمن كونها توجب
للافضل والافضل هو الغاية التي هي اما فعل الشيء او شيء مدرك بالفعل
الصادر عن القوة . فالفضيلة الانسانية اذن توجد في القوة النفسانية وجودها

في الفعل

إذا أُجيب على الاول بان الحيوة تطلق على معنيين فقد يراد بها أحياناً وجود الحي وبهذا المعنى ترجع الى ماهية النفس التي هي مبدأ الوجود للحي وقد يراد بها فعل الحي اي، السيرة وبهذا المعنى يقال ان الحيوة تستقيم بالفضيلة من حيث يفعل بها الانسان افضالاً مستقيمة

وعلى الثاني بان الخير اما غاية أو يقال بالقياس الى الغاية ولذلك لما كان خير الفاعل قائماً بالفعل كان ايضاً جعل الفضيلة الفاعل صالحاً يرجع الى الفعل وهكذا يرجع الى القوة

وعلى الثالث بانه يقال ان عرضاً يوجد في عرض آخر على انه محل له لا لأن العرض يستطيع بنفسه ان يكون محلاً لمرض آخر بل لانه محل في الجوهر بواسطة عرضي آخر كحلول اللون في الجسم بواسطة السطح ولذلك يقال ان السطح محل للون وبهذا المعنى يقال ان القوة النفسانية محل للفضيلة

الفصل الثاني

في انه هل يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوى متعددة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوى متكررة فان الملكات تُعرف بالافعال . والفعل الواحد يصدر على انحاء مختلفة عن قوى مختلفة كما يصدر المشي عن العقل من حيث هو مدبر وعن الارادة من حيث هي محركة وعن القوة المحركة من حيث هي منفذة . فاذا كذلك يجوز ان توجد ملكة الفضيلة الواحدة في قوى متكررة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الحقائق ك ٢ ب ٤ ان الفضيلة يشترط لها ثلاثة العلم والارادة وثبات الفعل . والعلم يرجع الى العقل والارادة ترجع الى قوة الارادة . فاذا يجوز ان توجد الفضيلة في قوى متكررة

٣ وايضاً ان الحكمة في العقل لكونها « الدستور العقلي المستقيم لما ينبغي فعله » كما في الخلقيات لك ٦ ب ه وهي ايضاً في الارادة لانه يتمتع وجودها مع الارادة الفاسدة كما في الكتاب المذكور ب ١٢ . فاذا يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوتين

لكن يارض ذلك ان الفضيلة توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل . ويتمتع قيام عرض واحد بمال كثيرة . فيمتنع اذن وجود الفضيلة الواحدة في قوى نفسانية متكررة

والجواب ان يقال ان شيئاً يوجد في شيئين على نحوين احدهما ان يكون في كليهما على السواء وعلى هذا يستحيل وجود فضيلة واحدة في قوتين لان تمايز القوى يعتبر بحسب تمايز الاحوال العامة في الموضوعات وتمايز الملكات يُعتبر بحسب تمايز الاحوال الخاصة ولذلك فحين تمايز القوى تمايز الملكات ايضاً ولا يُعكس . والثاني ان يكون فيها لا على السواء بل مع ترتيب وعلى هذا يجوز ان ترجع فضيلة واحدة الى قوى متكررة فتكون في احداها بالاصالة وتصل الى القوى الأخرى بطريق الانتشار او بطريق التهيئة باعتبار ان احداها تتحرك من الاخرى وان احداها تستفيد من الاخرى

اذ اوجب على الاول بان الفعل الواحد لا يجوز ان يرجع الى قوى مختلفة على السواء وبالتحديد الرتبة بل باختلاف الاعتبار واختلاف الرتبة وعلى الثاني بان العلم يشترط للفضيلة الخلقية من حيث ان الفضيلة الخلقية تفعل على مقتضى العقل المستقيم واما من جهة ماهيتها فهي قائمة بالقوة الشوقية وعلى الثالث بان الحكمة توجد حقيقة في العقل على انه محلها لكنها لا بد لها من استقامة الارادة باعتبار كونها مبدأ لما كما سيأتي في الفصل التالي

وفي مب ٥٧ ف ٤

الفصل الثالث

في ان العقل هل يجوز ان يكون محلاً للفضيلة

يُنْطَلِقُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان العقل ليس محلاً للفضيلة فقد قال
اوغسطينوس في كتاب آداب الكليسة ب ٥ « كل فضيلة فهي محبة » ومحل
المحبة ليس العقل بل القوة الشوقية فقط . فالعقل اذن ليس محلاً للفضيلة
٢ وايضاً ان الفضيلة تتعلق بالخير كما يتضح مما تقدم في مب ٥٥ ف ٣ والخير
ليس موضوعاً للعقل بل للقوة الشوقية . فمحل الفضيلة اذن ليس العقل بل
القوة الشوقية

٣ وايضاً ان الفضيلة « هي التي تجعل صاحبها صالحاً » كما قال الفيلسوف في
الحقيقتين ٢ ب ٦ . والملكة المكملة للعقل لا تجعل صاحبها صالحاً اذ ليس يقال
للانسان صالح بسبب العلم او الصناعة . فالعقل اذن ليس محلاً للفضيلة
لكن يعارض ذلك ان الذهن هو اخص ما يطلق عليه العقل . ومحل الفضيلة
هو الذهن كما يظهر من حد الفضيلة الذي تقدم ذكره في البحث الآنف ف ٤ .
فالعقل اذن محل للفضيلة

والجواب ان يقال قد تقدم في الموضع المذكور ان الفضيلة ملكة يستعملها
الانسان في الخير . والملكة تتعلق بالفعل الحسن على نحوين اولاً من حيث يحصل
بها للانسان قوة على الفعل الحسن كما يحصل له بعلم الحقوقه على اجتناب الخطأ في
الكلام الا ان علم الصولا يعصم الانسان دائماً بالفعل عن الخطأ في كلامه فقد يرتكب
التأني الجمة او العن في الكلام وقس عليه سائر العلوم والفنون وثانياً من حيث ان
الملكة لا ترتب القوة على حسن الفعل فقط بل تجعل صاحبها يحسن استعمال القوة
ايضاً كالمدالة فانها لا تجعل صاحبها ذا ارادة مستعدة لفعل العدل فقط بل تجعله
يضاً ان يفعل ببدل . ولأن الخير على مثال الموجود ايضاً لا يقال له شيء مطلقاً

باعتبار ما بالقوة بل باعتبار ما بالفعل يقال للانسان مطلقاً باعتبار هذه الملكات انه خير ويفعل الخير لكونه عادلاً او غنياً مثلاً وقس على ذلك ما يشبهه . ولا ان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً يقال لهذه الملكات بوجه الاطلاق فضائل لانها تجعل الفعل حسناً بالفعل وصاحبها صالحاً بالاطلاق . واما الملكات الاولى فلا يقال لها بالاطلاق فضائل لانها لا تجعل الفعل حسناً الا بقوة ما ولا تجعل صاحبها صالحاً بالاطلاق اذ لا يقال لانسان انه صالح مطلقاً من حيث هو عالم او صانع بل انما يقال له صالح من وجه كآن يقال له ناسج جيد او صالح وصانع جيد ولهذا كان كثيراً ما يرد العلم والفن قسامين للفضيلة وربما قيل لكل منهما فضيلة . اذا تقرر ذلك فعمل الملكة التي يقال لها فضيلة من وجه يجوز ان يكون العقل وليس العقل العملي فقط بل العقل النظري ايضاً مجزئ عن كل نسبة الى الارادة فهكذا الفيلسوف في الحقيقات ك ٦ ب ٣ جعل العلم والحكمة والنهم والصناعة ايضاً فضائل عقلية وعمل الملكة التي يقال لها فضيلة مطلقاً لا يجوز ان يكون سوى الارادة او قوة اخرى باعتبار كونها متحركة من الارادة وتحقيق ذلك ان الارادة تحرك سائر القوى الأخر التي هي ناطقة على نحو ما الى افعالها كما مر في مب ١٩ ف ١ ولذلك فكون الانسان يفعل خيراً بالفعل انما يحدث من طريق ان له ارادة سالحة وعلى هذا فالفضيلة التي تحمل على فعل الخير بالفعل وليس بالقوة فقط يجب ان تكون اما في الارادة او في قوة اخرى باعتبار كونها متحركة من الارادة وقد يحدث ان يحرك العقل من الارادة كما تحرك منها سائر القوى اذ انما يلاحظ ملاحظ شيئاً بالفعل لانه يريد ذلك ولذلك فالعقل باعتبار نسبه الى الارادة مجزئ ان يكون محلاً للفضيلة الماخوذة بوجه الاطلاق وبهذا الاعتبار كان العقل النظري محلاً للايمان لان العقل يحرك الى التصديق بالحقائق الايمانية باسم الارادة اذ ليس يؤمن احد الا بأرادته

وكان العقل العملي محلاً للحكمة لانه لما كانت الحكمة هي الدستور العقلي المستقيم لما ينبغي فعله كان يشترط لما ان يكون للانسان نسبة حسنة الى مبادئ هذا الدستور العملي وهي الغايات التي تحسن نسبة الانسان انبها باستقامة الارادة كما تحسن نسبته الى مبادئ النظريات بما للعقل التعامل من النور الطبيعي ولذلك فكما ان محل العلم الذي هو الدستور المستقيم للنظريات هو العقل النظري باعتبار نسبته الى العقل التعامل كذلك محل الحكمة هو العقل العملي باعتبار نسبته الى الارادة المستقيمة

اذا اوجب على الاول بان المراد في كلام اوغسطينوس الفضية الماخوذة بالاطلاق لا لأن كل فضيلة كذلك محبة بالاطلاق بل لانها تتوقف على المحبة باعتبار ما هي من حيث تتوقف على الارادة التي اول عاطفة فيها المحبة كما مر في مب ٢٥ ف ٢

وعلى الثاني بان خير كل شيء هو غايته ولذلك لما كان الحق هو غاية العقل كان ادراك الحق فعلاً حسناً للعقل فكانت الملكة المكنة له في ادراك الحق في النظريات او في العمليات تسمى فضيلة

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على الفضيلة الماخوذة بالاطلاق

الفصل الرابع

في ان الفضية والشهوانية هل هما محل للفضيلة

يُتَخَعَّلُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفضية والشهوانية لا يجوز ان تكونا محلاً للفضيلة لانهما من القوى المشتركة بينا وبين الحيوانات العجم . وكلامنا الآن على الفضيلة باعتبار اختصاصها بالانسان فانه يقال لما فضيلة انسانية . فلا يجوز اذن ان تكون الفضيلة والشهوانية اللتان هما جزآن للشوق الحسي كما مر في ق ١ مب ٨١ ف ٢ محلاً للفضيلة الانسانية

٢ وايضاً ان الشوق الحسي قوة ذات آلة جسمية . وخير الفضيلة لا يجوز ان يكون في بدن الانسان فقد قال الرسول في رو ١٨:٧ « اعلم ان الخير لا يسكن في جسدي » فاذاً لا يجوز ان يكون الشوق الحسي محلاً للفضيلة

٣ وايضاً قد اثبت اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ٥٥ ان الفضيلة ليست في البدن بل في النفس لان البدن يدير بالنفس فاذاً حسن استعمال البدن يرجع كله الى النفس كما انه اذا اطاعني السائر فاحسن تدبير الخيل المتولي سياستها فمرجع ذلك كله الي « وكما ان النفس تدير البدن كذلك العقل ايضاً يدير الشوق الحسي . فاذاً حسن تدبير القضية والشهوانية يرجع كله الى الجزء الناطق . والفضيلة ما تستقيم بها الحيوية كما تقدم في مب ٥٥ ف ٤ . فالفضيلة اذن ليست في القضية والشهوانية بل في الجزء الناطق فقط

٤ وايضاً ان الانتخاب هو اخص افعال الفضيلة الخلقية كما في الخلقيات لك ١٣ . والانتخاب ليس من افعال القضية او الشهوانية بل من افعال العقل كما مر في مب ١٣ ف ١ . فالفضيلة الخلقية اذن ليست في القضية والشهوانية بل في العمل

لكن يعارض ذلك ان الشجاعة تُجمل في القضية والعفة في الشهوانية ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلقيات لك ٣ ب ١٠ ان هاتين الفضيلتين « خاصتان بالاجزاء الغير الناطقة »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار القضية والشهوانية على نحوين اولاً في انفسهما من حيث هما جزان للشوق الحسي وبهذا الاعتبار لا يليق بهما ان تكونا محلاً للفضيلة وثانياً من حيث تشتركان في العقل من طريق ان من شأنهما ان تنقادا للعقل وبهذا الاعتبار يجوز ان تكون كل منهما محلاً للفضيلة الانسانية اذ انما هي مبدأ للفعل الانساني من حيث تشترك في العقل وهكذا من الضرورة ان

يجعل فيهما فضائل . اما أنه يوجد فيهما بعض الفضائل فظاهر . فان الفعل الصادر عن قوة باعتبار كونها متحركة من أخرى لا يمكن ان يكون كاملاً ما لم يكن في كلتا القوتين حسن الاستعداد للفعل كما ان فعل الصانع لا يمكن ان يكون محسباً ما لم يكن فيه وفي الآلة ايضاً حسن الاستعداد للفعل فاذا لا بد في افعال الفضية والشهوانية باعتبار كونها متحركتين من العقل من وجود ملكة مكملة لاتقان الفعل ليس في العقل فقط بل في الفضية والشهوانية ايضاً ولما كان حسن الاستعداد في القوة التي هي محركة متحركة يُعتبر بحسب موافقته للقوة المحركة لم تكن الفضية التي في الفضية والشهوانية سوى موافقتها للملكة للعقل

إذا اجيب على الاول بان الفضية والشهوانية اذا اعتبرتا في انفسهما من حيث هما جزان للشوق الحسي فهما مشتركتان بينا وبين الحيوانات العجم واما اذا اعتبرتا من حيث هما عقليتان بالمشاركة لاقيادها للعقل فهما خاصتان بالانسان وبهذا الاعتبار يجوز ان تكونا عملاً للفضيلة الانسانية

وعلى الثاني بانه كما ان جسد الانسان ليس له في حد نفسه صلاح الفضيلة ولكنه بصير آلة لفعل الفضيلة من حيث تستخدم اعضاءه للعدالة بتحريك العقل كذلك الفضية والشهوانية ليس لهما في انفسهما صلاح انفضيلة بل بالاحرى فساد التهيج الا انهما من حيث توافقان العقل يحصل فيهما صلاح الفضيلة الخلقية وعلى الثالث بان تدبير النفس للبدن ليس كتدبير العقل للفضيلة والشهوانية فان البدن ينمو لامر النفس دون معارضة في ما من شأنه ان يتحرك فيه من النفس ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب السياسة اب ٣ « النفس تدبر البدن بسلطان مطلق » اي كتدبير السيد لعبده ولذلك كانت كل حركة البدن تُسند الى النفس ومن ثم لم تكن الفضيلة في البدن بل في النفس فقط . واما الفضية والشهوانية فلا تمنوان لامر العقل بل لهما حركات خاصة تعارضان بها العقل

أحياناً ومن ثم قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان « العقل يدبر الفضيلة والشهوانية بسلطان سياسي » وهو الذي يدبر به الاحرار الذين لم ارادة خاصة في بعض الاشياء ولهذا ايضاً يجب ان يكون في الفضيلة والشهوانية فضائل يحسن بهما استمداهما للفعل

وعلى الرابع بان الانتخاب يشتمل على امرين قصد الغاية وهذا يرجع الى الفضيلة الخلقية واثير الواسطة المؤدية الى الغاية وهذا يرجع الى الفطنة كما في الخلقيات لك ب ٢ و ٥ واستقامة قصد الغاية في الانفعالات النفسانية انما تحصل عن حسن استعداد الفضيلة والشهوانية ولذلك كانت الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات موجودة في الفضيلة والشهوانية والفطنة موجودة في العقل

الفصل الخامس

في ان القوى الادراكية الحسية هل هي عقل للفضيلة

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجوز ان يكون في القوى الادراكية الحسية الباطنة فضيلة فان الشوق الحسي يجوز ان يكون محلاً للفضيلة باعتبار انقياد العقل والقوى الادراكية الحسية الباطنة تنقاد للعقل فان الواهمة والمفكرة والحافظة تفعل بامر العقل فيحوز اذن ان يكون في هذه القوى فضيلة ٢ وايضاً كما ان الشوق الحسي يجوز ان يعوق الشوق العقلي الذي هو الارادة عن فعله او يساعده عليه كذلك يجوز للقوى المذكورة ان تنوق العقل عن فعله او تساعده عليه فاذاً كما يجوز ان تكون الفضيلة في القوى الحسية الشوقية كذلك يجوز ان تكون في الادراكية ايضاً

٣ وايضاً ان الفطنة فضيلة جمل توليوس الحافظة جزءاً منها في كتابه في الخطابة فيحوز اذن ان يكون في القوة الحافظة فضيلة ومثلها سائر القوى الادراكية الباطنة

لكن يعارض ذلك ان جميع الفضائل اما عقلية او خلقية كما في الخلقيات كـ
ب ١٠١ والفضائل الخلقية موجودة كلها في الجزء الشوقي والعقلية في العقل
فاذا ليس في القوى الحسية الادراكية الباطنة فضيلة

والجواب ان يقال ان القوى الحسية الادراكية الباطنة يجعل فيها بعض
الملكات وهذا يظهر خصوصاً من قول الفيلسوف في كتاب الذاكرة ب ٢٠ ان
تذكر شيء بعد آخر تفعل فيه المادة التي هي بمنزلة طبيعة « وليست الملكة
المادية شيئاً سوى الخلق المكتسب بالمادة الذي هو على مثال الطبيعة ومن ثم
قد وصف توليوس الفضيلة في كتابه في الخطابة بكونها « ملكة على مثال الطبيعة
موافقة للعقل » وما يكتسب عند الانسان بالمادة في الذاكرة وسائر القوى الحسية
الادراكية ليس ملكة بالذات بل شيئاً مطلقاً على ملكات الجزء العقلي كما مر
في ف ٢ وفي مب ٥٠ ف ٤ ومع ذلك فاذا وجد في هذا القوى بعض الملكات
لم يجوز ان يقال لها فضائل لان الفضيلة ملكة كاملة لا يفعل بها الا الخير والصلاح
فاذا لا بد من وجود الفضيلة في تلك القوة التي فيها ينقضي الفعل الصالح
وادراك الحق لا ينقضي في القوى الحسية الادراكية بل هي بمنزلة قوى موطنة
للادراك العقلي ولذلك فالفضائل التي بها يدرك الحق لا توجد في مثل هذه
الفضائل بل بالاحرى في العقل

اذ اوجب على الاول بان نسبة الشوق الحسي الى الارادة التي هي الشوق
العقلي نسبة المتحرك منها ومن ثم كان فعل القوة الشوقية ينقضي في الشوق الحسي
ولذلك كان الشوق الحسي محلاً للفضيلة. واما القوى الحسية الادراكية فنسبتها
الى العقل هي بالاحرى نسبة المتحرك لان نسبة الصور المعقولة الى النفس العقلية
كنسبة الالوان الى البصر كما في كتاب النفس م ٣ ١٨ ومن ثم كان فعل
الادراك ينقضي في العقل ولذلك كان محل الفضائل العلمية في العقل

وبذلك يضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان المحافظة لا تجعل جزءاً من القطعة على حد ما يجعل النوع جزءاً من الجنس على ان تكون المحافظة فضيلة بنفسها بل لان من جملة ما يقتضى لقوام القطعة حسن المحافظة فتكون على نحو ما بمنزلة ركن مقوم للقطعة

الفصل السادس

في ان الارادة هل يميز ان تكون محلاً للفضيلة

يُنقضى الى السادس بان يقال : يظهر ان الارادة ليست محلاً للفضيلة لان ما لا يلائم القوة بما هي قوة لا يقتضى له ملكة . والارادة لكونها قوة عقلية كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٤٢٣ م كان من حقيقتها ان تنجح الى كل ما هو خير باعتبار العقل وهذا ما تقصد اليه كل فضيلة اذ كل شيء يشتبه طبعاً خبره فان الفضيلة « ملكة على مثال الطيبة موافقة للعقل » كما قال توليوس في خطابه . فالارادة اذن ليست محلاً للفضيلة

٢ وايضاً كل فضيلة فهي اما عقلية او خلقية كما في الخلقيات كـ ١ في الباب الاخير وكـ ٢ ب ١ . ومحل الفضيلة العقلية هو العقل لا الارادة ومحل الفضيلة الخلقية هو النضية والشهوانية اللتان هما عقليتان بالمشاركة . فاذاً ليست الارادة محلاً للفضيلة

٣ وايضاً ان جميع الافعال الانسانية التي تتعلق بها الفضائل ارادية فلو كان في الارادة فضيلة بالقياس الى بعض الافعال الانسانية لكان فيها بجامع الحجة فضيلة بالقياس الى جميع هذه الافعال وهذا يلزم عنه اما عدم وجود فضيلة في قوة اخرى تعلق فضيلتين بفعل واحد وهذا باطل . فالارادة اذن لا يجوز ان تكون محلاً للفضيلة

لكن بعارض ذلك ان الحركة يجب ان يكون اعظم كلاً من المتحرك .

والارادة تحررك الفضية والشهوانية . فهي اذن اخرى بان تكون محلاً للفضيلة من
الفضيلة والشهوانية

والجواب بان يقال لما كانت القوة تستكمل بالملكة لاجل الفعل كانت انما تنفرد الى
الملكة المكملة لاجل حسن الفعل (وهي الفضيلة) حيث لم تكن كافية لذلك
بمجرد حقيقتها . وحقيقة كل قوة تعتبر بالقياس الى الموضوع . فاذا لما كان موضوع
الارادة هو خير العقل المعادل للارادة كما مر في مب ١ ف ٢ ومب ١٣ ف ٢ لم
تكن الارادة مفتقرة في ذلك الى فضيلة مكملة . واما اذا عرض على الارادة
خير مجاوز لنسبة المريد بما بالقياس الى النوع الانساني كله (كالخير الالهي الذي
يفوق حدة الطبيعة البشرية) او بالقياس الى الشخص (كخير القرب) كانت
الارادة تفتقر في ذلك الى الفضيلة ولذلك كانت هذه الفضائل التي تسوق
محبة الانسان الى الله او الى القريب توجد في الارادة على انها محلها كالجنة
والعدالة ونحوها

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يقع على الفضيلة التي تسوق
الى خير المريد نفسه كالعفة والشجاعة المتعلقة بالانتماءات البشرية ونحوها
كما يتضح مما مر قريبا في جرم الفصل

وعلى الثاني بان العقلي بالمشاركة ليس الفضيلة والشهوانية فقط بل القوة
الشوقية بالاجمال كما في الخلقيات كما في الباب الاخير . والقوة الشوقية تدرج
تحتها الارادة . ولذلك فاذا كان في الارادة فضيلة فهي خلقية . لم تكن
لاهوية كما سيأتي بيانه في مب ٦٢

وعلى الثالث بان بعض الفضائل تعلق بخير الانفعال المعتدل . هو خاص
بهذا الانسان او ذاك ولا افتقر في هذه الى وجود فضيلة في الارادة اذ يكفي
لذلك طبيعة القوة كما تقدم في جرم الفصل بل انما يفتقر اليه في تلك الفضائل

التي تتعلق بخير اجنبي

البحث السابع والخمسون

في تمايز الفضائل العقلية — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الفضائل واولاً في الفضائل العقلية وثانياً في الفضائل الخلقية الخلقية وثالثاً في الفضائل اللاهوتية اما الاول فيبحث فيه عن ست مسائل — ١ في ان الملكات العقلية النظرية هل هي فضائل — ٢ هل هي ثلاث اي الحكمة والعلم والتأمل — ٣ في ان الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة — ٤ في ان الفطنة هل هي فضيلة ممايزة للصناعة — ٥ في ان الفطنة هل هي فضيلة ضرورية للانسان — ٦ في ان اعادة الرأي والحذق وجودة الحس هل هي فضائل ملحقه بالفطنة

الفصل الاول

في ان الملكات العقلية النظرية هل هي فضائل

يُخَطَّلَى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملكات العقلية النظرية ليست فضائل فان الفضيلة ملكة فعلية كما مر في مب ٥٥ ف ٢. والملكات النظرية ليست فعلية فان النظري قسم للعلمي اي الفعلي. فاذاً ليست الملكات العقلية النظرية فضائل

٢ وايضاً ان الفضيلة تتعلق بما يصير الانسان به سعيداً لان السعادة هي ثواب الفضيلة كما في الخلقيات ك ١ ب ٩. والملكات العقلية لا تتعلق بالافعال البشرية او بغيرها من الخيرات الانسانية التي بها يكتسب الانسان السعادة بل بالامور الطبيعية والالهية. فاذاً لا يجوز ان يقال لهذه الملكات فضائل

٣ وايضاً ان العلم ملكة نظرية. والعلم والفضيلة متمايزان تمايز الجنسین المختلفين اللذين ليس احدهما مندرجاً تحت الآخر كما يظهر مما قاله الفيلسوف في الجدك ك ٤ ب ٢. فالملكات النظرية اذن ليست فضائل

لكن يعارض ذلك ان الملكات النظرية وحدها تتعلق بالضروريات التي
يستحيل ان تكون على خلاف ما هي عليه وقد جعل الفيلسوف في الخفقيات
لشباب ١ بعض الفضائل العقلية في جزء النفس الذي يلاحظ الضروريات التي
يستحيل ان تكون على خلاف ما هي عليه . فاذا الملكات العقلية النظرية فضائل
والجواب ان يقال لما كانت كل فضيلة انما يقال بالقياس الى الخير كما مر في
مب ٥٥ ف ٣ كان يقال للملكة فضيلة باعتبارين كما مر في مب ٥٦ ف ٣
اولا لكونها تولي القوة على حسن الفعل وثانيا لانها تولي مع هذه القوة
حسن الاستعمال ايضا وهذا خاص بتلك الملكات الراجعة الى القوة
الشوقية فقط كما مر في الموضع المتقدم ذكره لان القوة الشوقية في النفس هي
التي تبث على استعمال جميع القوسس والملكات فاذا لما كانت الملكات العقلية
النظرية لا تكمل القوة الشوقية ولا ترجع اليها بوجه بل انما ترجع الى القوة
العقلية وتكملها جاز ان يقال لها فضائل من حيث تولي القوة على الفعل الحسن
الذي هو ملاحظة الحق لان هذا هو الفعل الحسن الذي للعقل لكنها لا ينالها
فضائل . بالاعتبار الثاني اي من حيث تبث على حسن استعمال القوة او الملكة
لان الانسان متى حصلت له ملكة العلم النظري لا يحصل عنده بمجرد ذلك
ميل الى استعماله بل انما يصير به قادرا على ملاحظة الحق في ما صار عالما به
واما استعمال ما حصل له من العلم فلما يحصل له بهريك الارادة ومن ثم كانت
الفضيلة التي تستكمل بها الارادة كلحجة او الدالة تولي ايضا حسن استعمال هذه
الملكات النظرية وعلى هذا يجوز ان تكون افعال هذه الملكات ايضا ثوابية اذا
صدرت عن المحبة كقول غريغوريوس في ادياته لشباب ١٨ « القوة النظرية
اعظم استحقاقا للثواب من القوة العملية »
اذا اجيب على الاول بان الفعل فعلان ظاهر وباطن فالعقلي او الفعلي الذي

هو قسمٌ للنظري يؤخذ من الفعل الظاهر الذي لا تتعلق به الملكة النظرية ولكنها مع ذلك تتعلق بفعل العقل الباطن الذي هو النظر في الحق وهي بهذا الاعتبار ملكة فعلية

وعلى الثاني بان الفضيلة تتعلق ببعض الاشياء على ضربين اما على ان تلك الاشياء موضوعات لها وهذا المعنى لا تتعلق هذه الفضائل النظرية بما يصير الانسان به سعيداً الا ان يراد الدلالة بالباء على العلة المؤثرة او على موضوع السعادة الكاملة وهو الله الذي هو الموضوع الاعظم لنظر العقل واما على ان تلك الاشياء افعالٌ لها وهذا المعنى تتعلق الفضائل العقلية بما يصير به الانسان سعيداً اولاً لان افعال هذه الفضائل يجوز ان تكون ثوابية كما تقدم قريباً وثانياً لانهما ابتداء للسعادة الكاملة القائمة بالنظر الى الحق كما اسلفنا في مب ٣ ف ٨

وعلى الثالث بان العلم انما هو قسم للفضيلة باعتبارها الثاني الذي بحسبه ترجع الى القوة الشوقية

الفصل الثاني

في ان الملكات العقلية النظرية هل هي ثلاث فقط اي الحكمة والعلم والتأمل ينحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان قسمه الفضائل العقلية النظرية الى ثلاث اي الحكمة والعلم والتأمل غير صحيحة فان النوع لا يجب ان يكون قسمياً للجنس « والحكمة نوع من العلم » كما في الخلقيات لش ٦ ب ٧ . فالحكمة اذن لا يجب ان تجعل قسماً للعلم في عدد الفضائل العقلية

٢ وايضاً ان تمايز القوى والملكات والافعال الذي يتبرر بحسب الموضوعات انما يعتبر اصاله بحسب علة اي حقيقة الموضوع الصورية كما يظهر مما مر في مب ٤ ف ٢ فالملكات المختلفة اذن لا يجب تمايزها باعتبار موضوعها المادي بل باعتبار علة موضوعها الصورية . ومبدأ البرهان هو علة العلم بالتأثير فاذا ليس

يجب ان يجعل العقل المبادئ ملكة او فضيلة مغايرة للعلم بالتنازع
٣ وايضاً ان الفضيلة العقلية انما هي ما كانت في الناطق بماهيته . والعقل
النظري ايضاً كما يستدل بالقياس البرهاني كذلك يستدل بالقياس الجديلي .
فاذاً كما يجعل العلم الحاصل عن القياس البرهاني فضيلة عقلية نظرية كذلك
يجعل الظن ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٣ و ٦ و ٧ حصر
الفضائل العقلية النظرية في هذه الثلاث اي الحكمة والعلم والعقل
والجواب ان يقال ان الفضيلة العقلية النظرية هي التي بها يستكمل العقل
النظري في ملاحظة الحق كما تقدم في الفصل السابق فان هذا هو فعله الحسن
والحق ينظر فيه على نحوين اما على انه يبين نفسه او على انه يبين غيره فما كان
بيناً بنفسه فهو بمنزلة المبدأ ويدركه العقل بالبداهة ولذلك فالملكة التي بها يستكمل
العقل في ملاحظة هذا الحق يقال لها العقل الذي هو ملكة المبادئ وما كان
من الحق بيناً بغيره فلا يدركه العقل بالبداهة بل بالنظر وهو بمنزلة المنتهى
وهذا يحتل معنيين احدهما ان يكون الاخير في جنس والثاني ان يكون الاخير
بالقياس الى المعرفة البشرية باسرها . ولما كان المتخرفي بيانه لنا متقدماً وابين
بحسب الطبيعة كما في الطبيعيات ك ٢ م ١ و ٣ كان الاخير بالقياس الى المعرفة
البشرية باسرها اولاً ومعروفاً للغاية بالقياس الى الطبيعة والمؤكد الى النظر في
هذا هو الحكمة التي تنظر في الملل العالية كما في الالهيات ك ١ ب ١ و ٢ ولذلك
فهي تحكم في جميع الاشياء وترتبها على ما ينبغي لان الحكم الكامل والكلّي لا
يمكن حصوله الا بالارتقاء الى الملل الأولى . واما الاخير في هذا الجنس من
المعلومات او ذاك فالعقل يستكمل فيه بالعلم ولهذا كانت ملكات العلوم تختلف
 باختلاف اجناس المعلومات مع ان الحكمة ليست الا واحدة

إذا أُجيب على الأول بأن الحكمة نوعٌ من العلم من حيث تشتمل على ما هو مشتركٌ بين جميع العلوم أي من حيث يبرهن على النتائج من المبادئ إلا أنها لما كانت منفردة عن سائر العلوم من حيث تحكم على جميع الأشياء وليس باعتبار النتائج فقط بل باعتبار المبادئ الأولى أيضاً كانت فضيلةُ أكل من العلم وعلى الثاني بأنه متى تعلقت القوة أو الملكة بحقيقة الموضوع الصورية في فعلٍ واحدٍ لم تمايز الملكات أو القوى بحسب حقيقة الموضوع الصورية والموضوع المادي فإن القوة الباصرة بينهما مثلاً ترى اللون والنور الذي هو علة رؤية اللون ويرى معه في وقت واحدٍ . وأما مبادئ البرهان فيميز ملاحظتها على حيا لها دون ملاحظة النتائج معها ويميز أيضاً ملاحظتها مع النتائج باعتبار أنها تنتهي إلى النتائج . فالنظر في المبادئ على هذا النحو الثاني يرجع إلى العلم الذي ينظر في النتائج أيضاً وأما النظر في المبادئ في نفسها فهو إلى التعقل . فإذا من أحسن نظر اعتباره وجد أن هذه الفضائل الثلاث لا تمايز بينها على السواء بل هي مترتبة بينها على نحوٍ ما كما يمرض في الكل القوي الذي بعض أجزائه أكل من بعض كما أن النفس الناطقة أكل من الحساسة والحساسة أكل من النباتية فالعلم على هذا النحو يتوقف على التعقل على ابن هذا أصل أعلى منه وكلاهما يتوقفان على الحكمة على أنها هي الأصل الأعلى الذي يندرجان تحته من حيث تحكم على مبادئ العلوم وعلى النتائج اللازمة عنها وعلى الثالث بأن ملكة الفضيلة تملق بالخير على وجه التعيين ولا تملق أصلاً بالشر كما مر في ٥٥ ف ٣٥ وخير العقل هو الحق وشره هو الباطل فلا يقال إذن فضائل عقلية إلا تلك الملكات التي يقال بها دائماً الصدق ولا يقال بها الكذب أبداً . وأما الاعتقاد والظن فيحتملان الصدق والكذب ولذلك ليسا فضيلتين عقليتين كما في الخلقيات ٦٤ ب ٣

الفصل الثالث

في ان الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الصناعة ليست فضيلة عقلية فقد قال
اوغسطينوس في كتاب الاختيار ب ١٨ و ١٩ « ليس احدٌ يسيء استعمال
الفضيلة » وقد يسيء بعض الناس استعمال الصناعة . لجواز ان يأتي اصانع
بموجب علم صناعته فعلاً قبيحاً . فالصناعة اذن ليست فضيلة

٢ وايضاً ليس للفضيلة فضيلة . والصناعة لها فضيلة كما في الخلدات ك ٦ ب ٥ :
فليست اذن فضيلة

٣ وايضاً ان الصنائع الحرة افضل من الصنائع الآلية . وكما ان الصنائع الآلية
عملية كذلك الصنائع الحرة نظرية . فاذا لو كانت الصناعة فضيلة عقلية لوجب
جعلها في جملة الفضائل النظرية

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الكتاب المذكور ب ٣ و ٤ جعل الصناعة
فضيلة ولم يذكرها مع ذلك في جملة الفضائل النظرية التي جعل معها الجزء اعلمي
من النفس

والجواب ان يقال ليست الصناعة شيئاً سوى « دستور سديد لآتيان بعض
الاعمال » التي ليس صلاحها مع ذلك قائماً بكيفية تعلق الشوق الانساني بها بل
بكون العمل الذي يوقى صالحاً في نفسه فان الصانع من حيث هو صانع لا يتدح
باعتبار الارادة التي بها يأتي العمل بل باعتبار كيفية العمل الذي ياتيه فككون
الصناعة في الحقيقة ملكة عملية ولكنها تتفق مع الملكات النظرية في شيء لان
من شأن الملكات النظرية ايضاً اعتبار كيفية حالة الشيء الذي تنظر فيه في
نفسه لا اعتبار كيفية نسبة الشوق الانساني اليه فعلى صاحب علم المساحة ان
يقم البرهان على الحق ولا فرق بعد ذلك في كيفية حاله باعتبار القوة الشوقية

بين ان يكون راضياً او غضبان كما لا فرق في ذلك عند الصانع ايضاً على ما تقدم . ولذلك كانت الصناعة تتضمن حقيقة الفضيلة كما تتضمنها الملكات النظرية اي من حيث ان الصناعة كالملكة النظرية في انها لا تفعل فعلاً حسناً من جهة الاستعمال مما هو خاص بالفضيلة المكلمة الشوق بل من جهة القوة على حسن الفعل فقط

إذا اجيب على الاول بانه متى أتى ذو صناعة بصناعته عملاً قبيحاً لم يكن ذلك عمل الصناعة بل منافياً لها كما انه لو كذب العالم بالحق لم يكن ما يقوله مطابقاً لعلمه بل منافياً له فاذاً كما ان العلم يتعلق دائماً باختيار على ما تقدم في الفصل الآنف كذلك الصناعة ايضاً وبهذا الاعتبار يقال لها فضيلة الا ان الفرق بينها وبين الفضيلة الكاملة انها لا تفعل حسن الاستعمال بل لا بد فيها لذلك من امر آخر ولو كان حسن الاستعمال لا يمكن ان يكون من دون الصناعة وعلى الثاني بانه لما كان لا بد لحسن استعمال الانسان من الارادة الصالحة التي تستكمل بالفضيلة الخلقية قال الفيلسوف ان للصناعة فضيلة اي خلقية من حيث يقتضى لحسن استعمالها فضيلة خلقية فواضح ان الصانع ميل بالعدالة التي بها تصير الارادة مستقيمة الى رعاية الامانة في عمله

وعلى الثالث بان في النظريات ايضاً ما يحصل بطريق العمل كتركيب القياس او الكلام المناسب او الحساب او التقدير ولذا كانت جميع الملكات النظرية التي تتعلق بهذه الافعال العقلية يقال لها على وجه التشبيه صنائع حرة تميزاً لها عن تلك الصنائع التي تتعلق بالافعال الحاصلة بالبدن والتي هي على نحو ما عبيدة من حيث ان البدن يخضع للنفس خضوع البدن للانسان باعتبار النفس حرة . واما تلك العلوم التي لا تتعلق بشيء من هذه الافعال فيقال لها علوم بالاطلاق لا صنائع والصنائع الحرة وان كانت اشرف لا يجب ان تكون حقيقة

الصناعة التي بها

الفصل الرابع

في ان الفطنة هل هي فضيلة مفيدة للصناعة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفطنة ليست فضيلة مفيدة للصناعة فان الصناعة دستورٌ شديد لبعض الاعمال . واختلاف الجنس في الاعمال ليس يخرج شيئاً عن حقيقة الصناعة فهناك صنائع مختلفة تتعلق باعمال مختلفة جداً . فاذا لما كانت الفطنة ايضاً دستوراً شديداً للاعمال يظهر انه يجب ان يقال لها ايضاً صناعة

٢ وايضاً ان الفطنة أكثر مشاركة للصناعة من المنكات النظرية لان كليهما تتعلق بما يمكن ان يكون على نحو آخر كما في الخلقيات لك٦ب٤٥٠ . وبعض المنكات النظرية يقال لها صنائع . فالفطنة اذن احق بان يقال لها صناعة

٣ وايضاً من شان الفطنة حسن الراي والمشورة كما في الكتاب المتقدم ذكره ب٥٠ . وقد يكون الراي والمشورة في بعض الصنائع على ما في الخلقيات لك٦ب٣٠ . كما في فن الحرب والادارة والطب . فالفطنة اذن ليست مفيدة للصناعة لكن بعارض ذلك ان الفيلسوف فرق بين الفطنة والصناعة في الخلقيات لك٦ب٥٠

والجواب ان يقال حيثما تباينت حقيقة الفضيلة وجب ان تكون انفاضائل متباينة فقد تقدم في ١ وفي ب٥٦ ف٣ ان بعض المنكات تحصل لها حقيقة الفضيلة من حيث تنفيذ قوة الفعل فقط وبعضها يحصل لها ذلك من حيث تنفيذ قوة حسن الفعل واستعماله ايضاً . والصناعة تنفيذ قوة حسن الفعل فقط لانها لا تتعلق بالشوق واما الفطنة فانها لا تنفيذ قوة حسن الفعل

فقط بل استعماله ايضاً لتعقّبها بالشوق من حيث تقتضي تقديم استقامته ووجه
هذه التفرقة ان الصناعة دستورٌ سديدٌ للصناعات والفطنة دستورٌ سديدٌ
للمفعولات . وبين الصنع والفعل فرقٌ فان الصنع حَدَثٌ متعدٍ الى موضوع خارج
كالبناء والقطع ونحوهما والفعل حَدَثٌ مستقرٌ في الفاعل كالاِبصار والارادة ونحوهما
كما في الالميات لك ١٦٩ م٩ فتكون نسبة الفطنة الى هذه الافعال الانسانية التي
هي استعمال القوى والملكات كسبة الصناعة الى الصنع الخارج لان كليهما
كال عقلي بالنسبة الى ما تقاس اليه . وكال العقل واستقامته في النظريات
يتوقف على المبادئ التي عليها يبني العقل اتقياس كما تقدم في ٢ من ان العلم
يتوقف على العقل الذي هو ملكة المبادئ ويتقضي تقدم وجوده . والغايات في
الافعال الانسانية بمنزلة المبادئ في النظريات كما في الخلقيات ك ٨ ب ٧ ولذا
كان لا بد للفطنة التي هي دستورٌ سديدٌ للمفعولات من حسن استعداد الانسان
لغايات وهذا انما يتم له باستقامة الشوق فكان لا بد للفطنة من الفضيلة الخلقية
التي بها يصير الشوق مستقيماً واما خير الصناعات فليس بخير الشوق الانساني
بل هو خير الاعمال الصناعية نفسها ولذلك لم تكن الصناعة تتوقف على استقامة
الشوق ومن ثمه كان الصانع الذي يخطئ في ارادته اُحْدُ من الذي يخطئ في غير
ارادته بخلاف الفطنة فان الخطأ الارادي اُقْدَح فيها من الخطأ الغير الارادي
لان استقامة الارادة من حقيقة الفطنة وليست من حقيقة الصناعة وبذلك
يتضح ان الفطنة فضيلة مغايرة للصناعة
اذا اجيب على الاول بان اختلاف الجنس في الصناعات خارج كله عن
الانسان فلا تختلف به حقيقة الفضيلة واما الفطنة فانها دستورٌ سديدٌ للافعال
الانسانية فتختلف بها حقيقة الفضيلة كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثاني بان الفطنة انما هي أكثر مشاركة للصناعة من الملكات النظرية

باعتبار الحل والموضوع فكلاهما توجد في المفكرة وتعلق بما يمكن ان يكون على حالٍ أخرى واما الصناعة فهي اكثر مشاركة للمكانات النظرية في حقيقة الفضيلة منها للفطنة كما يظهر مما تقدم في الفصل السابق وعلى الثالث بان مشورة الفطنة تتعلق بما يرجع الى حياة الانسان بأسرها الى غاية الحياة الانسانية اتقصوى واما مشورة بعض الصنائع فالتا تتعلق بما يرجع الى الغايات الخاصة بهذه الصنائع ومن ثمة فبعض الناس باعتبار ما لهم من حسن الرأي والمشورة في امور الحرب والملاحه يقال لهم قادة أو رُبابون فُطُنٌ ولا يقال لهم فُطُنٌ على الاطلاق بل انما يقال ذلك لمن يحسنون الرأي والمشورة في ما يجدي بمعاملي الحياة بأسرها

الفصل الخامس

في ان الفطنة هل هي فضيلة ضرورية للانسان

يُخصى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الفطنة ليست فضيلة ضرورية لصالح الحياة فان نسبة الفطنة الى المفعولات التي بحسبها تعتبر حياة الانسان كنسبة الصناعة الى المصنوعات التي هي دستورها السديد لان الفطنة هي دستور الافعال السديد كما في الخلقيات لك ٦ ب ٥ . والصناعة انما هي ضرورية لصنع المصنوعات لا بعد صنعها . فاذا كذلك الفطنة ليست ضرورية لصالح حياة الانسان بعد حصوله على الفضيلة بل ربما كانت ضرورية لبلوغه الى الفضيلة فقط ٢ وايضا ان الفطنة بها يحصل لناحسن الرأي والمشورة كما في الموضوع المذكور من الخلقيات . والانسان لا يفعل بحسن رأيه فقط بل بحسن رأي الغير ايضا فاذا ليس ضرورياً لصالح حياة الانسان ان يكون ذا فطنة بل يكفي لذلك ان يمثل اراء ذوي الفطنة

٣ وايضا ان الفضيلة العقلية هي التي تحمل الانسان على قول الصدق

وتجنب الكذب دائماً. وليس ذلك من شأن الفطنة في ما يظهر اذ ليس من شأن الانسان ان لا يخطئ، اصلاً في رأيه في ما ينبغي فعله لان ما يفعله الانسان يجوز ان يكون على حال أخرى وعليه قوله في حك ٩ : ١٤ « ان افكار البشر ذات اجمام وبصائر غير راسخة » فيظهر اذن ان الفطنة لا يجب ان تجعل فضيلة عقلية لكن يعارض ذلك ان الفطنة جعلت في حك ٨ : ٧ في جملة الفضائل الضرورية للحياة الانسانية فقد قيل هناك عن الحكمة الالهية « تعلم العفة والفطنة والمعدل والقوة التي لا شيء » انفع منها للناس في هذه الحياة »

والجواب ان يقال ان الفطنة فضيلة في غاية الضرورة للحياة الانسانية . فان صلاح الحياة قديم بصلاح العمل وليس يكفي صلاح عمل الانسان ماهية ما يفعله بل يشترط له ايضاً كيفية فعله له اي ان يفعل عن انتخاب . مستقيم لا عن حدة او انفال فقط ولما كان الانتخاب يتعلق بالواسطة المؤدية الى الغاية كان لا بد لاستقامته من امرين الغاية المحمودة والواسطة الملائمة لها . فالغاية المحمودة انما يحسن استعداد الانسان لها بالفضيلة التي يستكمل بها الجزء الشوقي الذي موضوعه الخير والغاية والواسطة الملائمة للغاية انعمودة انما يحسن استعداد الانسان لها بملكة العقل لان الرأي والانتخاب اللذين يتعلقان بالوسائط المؤدية الى الغاية من فعال العقل فلا بد اذن من حصول فضيلة عقلية في العقل يستكمل بها فيحسن نظره في الوسائط المؤدية الى الغاية وهذه الفضيلة هي الفطنة . فالفطنة اذن فضيلة ضرورية لصلاح الحياة

اذما اجيب على الاول بان خبر الصناعة لا يعتبر في الصانع بل في المصنوع لان الصناعة دستور مديد للمصنوعات . والصنع المتعدي الى موضوع خارج ليس كالا للصانع بل للمصنوع كما ان الحركة هي فعل المتحرك والصناعة تتعلق بالمصنوعات . واما خبر الفطنة فيعتبر في الفاعل الذي كاله نفس الفعل فان

الفطنة دستورٌ شديد للفعولات كما تقدم في الفصل الآف ولذلك لا يشترط في الصناعة ان يحسن الصانع فعله بل ان يأتي عملاً حسناً وانما يشترط حسن عمل المصنوع كحسن قطع السكين او حسن نشر المنشار لو كان من شان هذه الآلة ان تفعل لان تفعل اذ ليست ربةً فعلها ولذلك لم تكن الصناعة ضرورية لصلاح حيوة الصانع بل لصنعه مصنوعاً حسناً وحفظه فقط واما الفطنة فضرورية لصلاح حيوة الانسان وليس لصيرورته صالحاً فقط

وعلى الثاني بانه متى فعل الانسان شيئاً حسناً لا يراي نفسه بل يراي غيره لم يكن فعله بالفا حد الكمال مطلقاً باعتبار العقل المدبر له وباعتبار الشوق للحرك اليه ومن ثمة فاذا فعل على هذا النحو شي لا حسن لم يكن فعله حسناً بلاطلاق وصلاح الحياه قائم بحسن الفعل

وعلى الثالث بان صدق العقل العملي مفاير في الاعتبار لصدق العقل النظري كما في الكتاب المتقدم ذكره ب ه فان صدق العقل النظري قائم بمطابقة العقل للخارج ولكن العقل ليس معصوماً عن الخطأ في مطابقته الخارج في الحوادث بل في الضروريات فقط لم يكن شي من المكات النظرية المتعلقة بالحوادث فضيلة عقلية بل انما يكون ذلك في الضروريات فقط واما صدق عقل العملي فقائم بمطابقته للشوق المستقيم وهذه المطابقة لا محل لها في الضروريات التي لا تحدث بارادة الانسان بل انما محلها في الحوادث التي يمكن ان نفعلها سواء كانت افعالا داخلة او مصنوعات خارجة ولهذا انما تجمل للعقل العملي فضيلة باعتبار الحوادث فقط فبجعل الصناعة باعتبار المصنوعات والفطنة باعتبار الافعال

أَقْصَلُ السَّادِسُ

في ان اصالة الرأي والحلق وجودة الحس هل هي فضائل ملحقة بالفطنة
يُخَطَّطُ الى السادس بان يقال : يظهر انه لا يصح الخاطئ اصالة الرأي
والحلق وجودة الحس بالفطنة فان اصالة الرأي هي ملكة حسن الرأي كما هي
الحلقيات لك ب ٦ و ٩ وحسن الرأي اتما هو الى الفطنة كما في الكتاب المذكور
ب ٥ فاذا ليست اصالة الرأي فضيلة ملحقة بالفطنة بل هي الفطنة بعينها
٢ وايضاً من شأن الاعلى ان يحكم على الادنى فالتفضيلة العليا اذن في ما
يظهر ما كان فعلها الحكم . والحلق هو ملكة جودة الحكم . فهو اذن ليس فضيلة
ملحقة بالفطنة بل فضيلة أصيلة

٣ وايضاً كما ان الحكم يتعلق بامور مختلفة كذلك الرأي يتعلق بامور
مختلفة . وجميع ما يتعلق به الرأي يُجْمَلُ له فضيلة واحدة وهي اصالة الرأي .
فاذا ليس يجب ان يُجْمَلُ لجودة الحكم على ما ينبغي فعله فضيلة اخرى غير
الحلق وهي جودة الحس

٤ وايضاً ان توليوس جعل في خطابه للفطنة ثلاثة اجزاء اخرى وهي تذكر
الماضي وادراك الحاضر والعناية بالمستقبل ومقريوس في كلامه على حلم
شيبان جعل ايضاً للفطنة اجزاء اخرى كالحيطة ودمية الخلق ونحوها . فاذا
ليس ينبغي في ما يظهر الخلق هذه الفضائل وحدها بالفطنة

لكن يعارض ذلك نص الفيلسوف في الحلقيات لك ب ٦ و ٩ و ١١ حيث
أَلْحَقَ بالفطنة هذه الفضائل الثلاث

والجواب ان يقال ما كان من القوى للترقية أصل فعلاً فهو أصل والافعال
الانسانية يدور عليها ثلاثة افعال عقلية اولها الرأي والثاني الحكم والثالث الامر
فالاولان هما فلا العقل النظري للذنان هما النظر والحكم لان الرأي اتما هو

نظرٌ وبحثٌ والثالث خاصٌ بالعقل العملي من حيث هو فعليٌّ لأن العقل لا يأمر
بما لا تصل إليه طاقة الانسان وواضحٌ ان الفعل الاصل في ما تصل إليه
طاقة الانسان هو الامر الذي به لتصرف سائر الافعال ولذا كانت الفضيلة
الآمرة بالخير وهي الفطنة فضيلة أصل يلحق بها اصالة الرأي وهي ملكة جودة
الرأي والحدق وجودة الحس وهما ملكتنا الحكم اللتان سياقي الكلام على الفرق
بينهما قريباً على انها فضائل ثانوية

إذاً اجيب على الاول بان الفطنة هي ملكة حسن الرأي لا لأن حسن
الرأي فعلها مباشرة بل لانها تكمل هذا الفعل بواسطة الفضيلة الخاصة لها وهي
اصالة الرأي

وعلى الثاني بان الحكم في ما يجب فعله يُنظر فيه الى شيء آخر ايضاً فقد
يحكم انسانٌ حكماً مستقيماً بوجوب فعل شيء ولكن حكمه هذا لا ينفذ كما
ينبغي فهو انما يحصل له الكمال الاقصى متى أمر العقل كما ينبغي بما يجب فعله
وعلى الثالث بان كل شيء يحكم عليه عبادته وليس يُبحث عن شيء عبادته
لانه متى أدركت مبادئه لم يبق محل لفعل البحث بل يكون قد حصل
المطلوب ولذلك كان حسن الرأي الى فضيلة واحدة وجودة الحكم الى فضيلتين
فان التمايز ليس يحصل بالمبادئ العامة بل بالمبادئ الخاصة ومن ثم كان
العلم الجدلي في النظريات واحداً في الجميع والعلوم البرهانية التي من شأنها الحكم
على الاشياء تختلف باختلاف موضوعاتها والحدق وجودة الحس يتمايزان بحسب
الاصول المختلفة التي يبنى عليها الحكم فان الحدق يبنى حكمه في ما يجب فعله
على الشريعة العامة وجودة الحس تبني حكمها على الفطرة الطبيعية في ما لا تتناول
الشريعة العامة كما سياقي لذلك مزيد يان في ثا. م. ٥١ ف ٤

وعلى الرابع بان التذكر والادراك والعناية وكذا ايضاً الحيلة ومائة الخلق

للعقل « ولما كان الفرض من كل فضيلة انسانية خير للانسان وجب ان تكون موافقة للعقل لان خير الانسان قائم بالمطابقة للعقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية به ق ٤ مق ٢٢. فاذا كل فضيلة خلقية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الباب الاخير من الكتاب الاول من الخلقيات « ليس المراد من كلامنا على الاخلاق كون الانسان حكيماً او عاقلاً بل كونه حليماً او عفيفاً » . فاذا ليس الحكمة والتعقل خلقيتين وهما مع ذلك فضيلتان كما تقدم في البحث الآنف ف ٢. فاذا ليست كل فضيلة خلقية

والجواب ان يقال لا بد لوضوح هذه المسئلة من النظر في معنى الخلق فنعمل حينئذ ماهية الفضيلة الخلقية فالخلق له معنيان فقد يراد به العادة كقوله في اع ١٠١ « لم تختزنوا على خلق (اي عادة) موسى فلا تستطيعون ان تخلصوا » وقد يراد به ميل طبيعي او اشباه الطبيعي الى فعل شيء وباعتبار هذا المعنى يقال ان الحيوانات العجم ايضاً بعض الاخلاق وعليه قوله في ٢ مك ١١٠١ « حملوا على الاعداء بخلق الاسود وصرعهم » وقوله ايضاً في مز ٦٧ « المسكين المتحدي الاخلاق يبتكروا » وهذان المعنيان لا يختلف بهما اللفظ شيئاً عند اللاتين بخلافه عند اليونان فان « إيتوس » الذي يحاذيه عندنا mos اي الخلق قد يلفظ اوله طويلاً ويكتب حينئذ بحرف « إيتا » وقد يلفظ قصيراً ويكتب حينئذ بحرف « إيسيلون » . والفضيلة الخلقية تقال من الخلق بمعنى الميل الطبيعي او الاشبه بالطبيعي الى فعل شيء وهذا المعنى يقرب منه المعنى الاخر اي معنى العادة لان العادة تستعمل على نحو ما الى طبيعة وتحدث ميلاً شبيهاً بالطبيعي وواضح ان الميل الى الفعل من شأن القوة الشوقية التي تحرك جميع القوى الى الفعل كما يتضح مما تقدم في مب ١٩ ف ١ ولذلك فليس كل فضيلة يقال لها خلقية بل انما يقال ذلك للفضيلة التي محلها القوة الشوقية فقط .

أذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض على الخلق باعتبار
دلالتة على العادة

وعلى الثاني بانه يميز فعل كل فعل من افعال الفضيلة عن انتخاب واما
الانتخاب المستقيم فلانما يفعله الفضيلة التي يحملها القوة الشوقية من النفس فقط فقد
مر في مب ١٣ ف ان الانتخاب فعل القوة الشوقية فاذا الملكة الشوقية التي هي
مبدأ الانتخاب هي التي تستكمل به دون سواها القوة الشوقية وان جاز تعلق
الانتخاب بافعال الملكات الأخر

وعلى الثالث بان الطبيعة هي مبدأ الحركة كما في لطبيعات ك ٣٨٢ والتحرك
الى الفعل خاص بالقوة الشوقية . فتشبه اذن بالبيعة في موافقة العقل خاص^٢
بالفضائل القائمة في اتقوة الشوقية

الفصل الثاني

في ان الفضيلة الخلقية هل هي مائزة لفضيلة العقلية

يُحْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية ليست مائزة للفضيلة
العقلية فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ٢١ « الفضيلة هي صناعة
حسن السلوك » والصناعة فضيلة عقلية . فالفضيلة الخلقية اذن ليست مائزة
للفضيلة العقلية

٢ وايضاً ان كثيرين اخذوا العم في حد الفضائل الخلقية فقد حد بعضهم
الثبات بانه علم او ملكة ما ينبغي او لا ينبغي الاستمرار عنده وبعضهم حد القداسة
بانها علم يجعل صاحبه اميناً وحافظاً لما يحبه الله . وتعلم فضيلة عقلية . فاذاً ليس
يجب تمييز الفضيلة الخلقية عن العقلية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مناجاة نفسه ك ١ ب ٦ « الفضيلة دستور
سد يد وكامل » وهذا يرجع الى الفضيلة العقلية كما في الباب الاخير من

ك٦ من الخلقيات . فإذا ليست الفضيلة الخلقية ممايزة للفضيلة العقلية
٤ وايضاً ليس شي ممايزاً لما يؤخذ في حده . والفضيلة العقلية تؤخذ في حد
الفضيلة الخلقية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٦ ب ٢ « الفضيلة الخلقية ملكة
انتهاية قائمة في الوسط بدستور معين على حساب ما يعينه الحكيم » وهذا الدستور
المستقيم الذي يعين وسط الفضيلة الخلقية يرجع الى الفضيلة العقلية كما في الباب
الاخير من ك٦ من الخلقيات . فالفضيلة الخلقية اذن ليست ممايزة للعقلية
لكن يارض ذلك قوله في الباب الاخير من ك٦ من الخلقيات « تنقسم
الفضيلة باعتبار هذا الفرق لأننا نقول ان بعض هذه الفضائل عقلية
وبعضها خلقية »

والجواب ان يقال ان المبدأ الاول لجميع الافعال الانسانية هو العقل وماعداه
من المبادئ اياً كان فانه ينقاد نوعاً ما للعقل لكن ليس على نحو واحد قال
بعضها ينقاد لامره مطلقاً دون ادنى معارضة كاعضاء البدن اذا كانت موجودة
معاً على حالتها الطبيعية لانه متى امر العقل اليد او الرجل تحرك بداهة الى الفعل
وعلى هذا قول الفيلسوف في السياسة ك١ ب ٣ « النفس تدبر البدن بسلطان
مطلق » اي كتدبير السيد لعبده الذي ليس له حق على معارضته . اذا تمهد ذلك
فبعضهم ذهب الى ان جميع ما في الانسان من المبادئ العقلية هو كذلك بالنسبة
الى العقل ولو صح هذا لكان كانياً لكلال العقل في حسن الفعل ولاستلزم كون
عمل الفضيلة هو العقل فقط اذ انما هي ملكة تستكمل بها حسن الفعل فتكون
كل الفضائل عقلية وهذا مذهب سقراط الذي قال ان جميع الفضائل حكمة
على ما في الباب الاخير من ك٦ من الخلقيات ولهذا كان يقول ان الانسان لا
يمكن ان يخطأ مع العلم بل كل من يخطأ فالتما يخطأ لجهله . على ان هذا القول
مبني على تقدير امر باطل لان القوة الشوقية لا تتنول امر العقل مطلقاً بل مع

نوع من المعارضة ولهذا قال الفيلسوف في السياسة كتاب ٣ « العقل يلي امر القوة الشوقية بسلطان سياسي » اي بالسلطان الذي يلي به وال امر الاحوار الذين لهم ان يعارضوا في بعض الاشياء وعلى هذا قول اوغسطينوس في كلامه على مز ١٢: ١١٨ « قد يتقدم العقل احياناً فيعطى حدوث المعلول او لا يحدث اصلاً » من حيث انه قد يحدث بانفعالات الجزء الشوقى او ملكاته ان يعمل استعمال العقل في بعض الاحوال الجزئية وهذا الاعتبار يصدق على نحو ما قال سقراط من انه لا يقع الخطأ مع العلم اذا اريد بالعلم ما يشمل استعمال العقل في المنتخبات الجزئية فليس يشترط اذاً الحسن فعل الانسان حسن استمداد العقل فقط بملكه الفضيلة العقلية بل حسن استمداد القوة الشوقية ايضاً بملكه الفضيلة الخلقية فاذاً كان الشوق يمايز للعقل كذلك الفضيلة الخلقية بمايزة للفضيلة العقلية وعلى هذا فكأن الشوق مبدأ للفعل الانساني باعتبار اشتراكه في العقل نوعاً من الاشتراك كذلك الملكة الخلقية تتضمن حقيقة الفضيلة باعتبار موافقتها للعقل

اذاً اجيب على الاول بان اوغسطينوس يطلق بالاجمال الصناعة على كل دستور سديد فيدخل فيها ايضاً الفطنة التي هي دستور سديد للمفعولات كما ان الصناعة دستور سديد للمصنوعات وعلى هذا فقول ان الفضيلة هي صناعة حسن السلوك يصدق بالذات على الفطنة وبالمشاركة على سائر الفضائل باعتبار كون الفطنة مديرة لها

وعلى الثاني بان تلك الحدود على اختلاف واضعها صادرة عن مذهب سقراط فيجب تفسيرها على ما تقدم في الجواب السابق من الكلام على الصناعة

وكذا يجاب على الثالث

وعلى الرابع بان قيد الدستور السديد الذي يقال باعتبار الفطنة ليس يؤخذ

في حد الفضيلة الخلقية على انه ركنٌ ذاتيٌ لما بل باعتبار ان جميع الفضائل الخلقية توصف به بطريق المشاركة من حيث ان القطة تدبر جميع الفضائل الخلقية

الفصل الثالث

في ان قسمة الفضيلة الى عقلية وعقلية هل هي وافية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان قسمة الفضيلة الانسانية الى خلقية وعقلية غير وافية فان القطة في ما يظهر واسطة بين الفضيلة الخلقية والعقلية فهي تجعل في عداد الفضائل العقلية كما في الخلقيات كـ ٣ ب ٦ وه وتجعل ايضاً من الجميع بالعموم في عداد امهات الفضائل الاربع التي هي خلقية كما سيأتي بيانه في مب ١٦ ف ١٠ فاذا قسمة الفضيلة الى عقلية وخلقية دون جعل واسطة بينهما ليست وافية

٢ وايضاً ان الامساك والثبات والصبر ايضاً لا تُعد من الفضائل العقلية وهي ايضاً ليست فضائل خلقية اذ ليست وسائط بين الانفعالات بل تزايد فيها الانفعالات . فاذا قسمة الفضيلة الى فضائل عقلية وخلقية ليست وافية
٣ وايضاً ان الايمان والرجاء والمحبة فضائل . ولكنها ليست فضائل عقلية فان الفضائل العقلية خمس فقط وهي العلم والحكمة والتعقل والقطة والصناعة كما مر في مب ٥٧ ف ٢ و ٣ و ٤ وليست ايضاً فضائل خلقية اذ لا تتعلق بالانفعالات التي تتعلق بها على الوجه الاخص الفضيلة الخلقية . فاذا قسمة الفضيلة الى فضائل عقلية وخلقية ليست وافية

لكن يمرض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٢ ب ١ ان الفضيلة فضيلتان عقلية وخلقية

والجواب ان يقال ان الفضيلة الانسانية مكملة يستكمل بها الانسان لحسن الفعل . ومبدأ الافعال الانسانية في الانسان لا يبدو امرين وهما العقل والشوق

اذها المحركان في الانسان كما في كتاب النفس م ٣٨ وما يليه فاذا كل فضيلة انسانية يجب ان تكون ممكنة لاحد هذين المبدأين فان كانت كلاً للعقل النظري او العملي فهي عقلية او كلاً للقوة الشوقية فهي خلقية فيلزم عن ذلك ان كل فضيلة انسانية لا تعدوان تكون عقلية او خلقية

اذاً اجيب على الاول بان الفطنة باعتبار ماهيتها فضيلة عقلية ولكنها باعتبار موضوعها تشارك الفضائل الخلقية لانها دستورٌ شديدٌ للفعولات كما مر في مب ٥٧ فبهذا الاعتبار تجمل في جملة الفضائل الخلقية

وعلى الثاني بان الاسماء والثبات ينسأ كجانبين للقوة الشوقية الحسية يدل على ذلك ان صاحبهما تكثر عنده الانفعالات المتطرفة فلو كان الشوق الحسي مستكملاً بملكته فجعله موافقاً للعقل لما كان الامر كذلك ولكنه كمالان للقوة العقلية التي تنقي بهما الانفعالات لتلا ينحط شأنها الا انها ليسا فضيلتين لان الفضيلة العقلية التي تجعل العقل مستقيماً من جهة الخلقيات لا بد ان يتقدمها شوقٌ مستقيم الى الغاية حتى يستقيم بذلك العقل من جهة المبادئ اي الثابتات التي عليها يبني قياسه وليس شيء من ذلك في ذي الاسماء وذي الثبات وايضاً فان الفعل الصادر عن قوتين لا يمكن ان يكون كاملاً ما لم تكن كلتا القوتين مستكملة بالملكة المتقضية لذلك كما ان الفاعل الذي يفعل بالآلة لا يصدر عنه فعل كامل اذا لم يكن استعداد الآلة حسناً ولو كان الفاعل الاصيل كاملاً وعلى هذا فاذا لم يكن الشوق الحسي الذي تحركه القوة العقلية كاملاً لا يصدر عنه فعل كامل ولو كانت القوة العقلية كاملة فلا يكون مبدأ الفعل فضيلة ولذلك فالاسماء عن الملاذ والثبات في الشدائد ليسا فضيلتين بل شيئاً اذنى من الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١ و٩

وعلى الثالث بان الايمان والرجاء والمحبة اعلى من الفضائل الانسانية لانها

فضائل في الانسان من حيث جُبلَ مشتركاً في النعمة الالهية

الفصل الرابع

في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز انفرادها عن الفضيلة العقلية

يُنْخَطُّ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الفضيلة الخلقية يجوز انفرادها عن الفضيلة العقلية لان الفضيلة الخلقية « ملكة على مثال الطبيعة موافقة للعقل » كما قال تولىوس في ك ٢ من الاختراع . والطبيعة وان وافقت عقلاً محرّكاً اعلى لا يجب اتصاله بها في واحد بينه كما هو ظاهر في الموجودات الطبيعية الغير الناطقة . فيجوز اذاً ان يوجد في انسان فضيلة خلقية على مثال الطبيعة باعثة على موافقة العقل وان لم يكن عقل ذلك الانسان مستكلاً بالفضيلة العقلية

٢ وايضاً ان الانسان يستكمل له بالفضيلة العقلية استعمال العقل . وقد يتفق لمن يكون استعمال العقل ضعيفاً عندهم ان يكونوا ذوي فضيلة وحائزين رضى الله .

فيظهر اذن انه يجوز انفراد الفضيلة الخلقية عن الفضيلة العقلية

٣ وايضاً ان الفضيلة الخلقية تميل بصاحبها الى حسن الفعل . وبعض الناس ميل طبيعي الى حسن الفعل حتى من دون حكم العقل . فاذاً يجوز انفراد الفضائل الخلقية عن الفضيلة العقلية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في اديباته ك ١٢ ب ١ « ان سائر الفضائل اذا لم تفعل بالانفطنة ما تشاق الى اليمين ان تكون فضائل » وانفطنة فضيلة عقلية كما تقدم في البحث الآنف فـ . فاذاً لا يمكن انفراد الفضائل الخلقية عن الفضائل العقلية

والجواب ان يقال ان الفضيلة الخلقية يجوز انفرادها عن بعض الفضائل العقلية كالحكمة والعلم والصناعة الا انه ينتج انفرادها عن العقل والنفطنة اما امتناع انفراد الفضيلة الخلقية عن النفطنة فلان الفضيلة الخلقية ملكة انشائية

أي فاعلة لحسن الانتخاب ولا بد لحسن الانتخاب من امرين أحدهما قصد الغاية على ما ينبغي وهذا يتم بالفضيلة الحنيفة التي تميل بالقوة الشوقية إلى الخير الموافق للعقل وهو الغاية المنتضة والثاني أن يمد الإنسان على وجه مستقيم إلى الوسائط المؤدية إلى الغاية وهو لا يتم إلا بالعقل الذي يشر ويحكم ويامر على وجه مستقيم وهذا يرجع إلى الفطنة وما يلحقها من الفضائل كما مر في البحث الان في ٤ و ٥ و ٦ فإذا يتبع انفراد الفضيلة الخلقية عن الفطنة وهكذا يتبع أيضاً انفرادها عن العقل اذ العقل تدرك المبادئ الفطرية في النظريات والعمليات وعلى هذا فكأن دستور السديد في النظريات باعتبار صدوره عن المبادئ الفطرية يجب أن يكون مسبقاً بعقل المبادئ كذلك الفطنة أيضاً لكونها دستوراً سديداً للفعولات

إذا اجب على الاول بان ميل الطبيعة في الموجودات الغير الناطقة يحصل دون انتخاب فليس العقل شرطاً ضرورياً له وأما ميل الفضيلة الخلقية فالتما يحصل مع انتخاب فلا بد تكامله من استكمال العقل بالفضيلة العقلية وعلى الثاني بان صاحب الفضيلة لا يجب أن يكون استعمال العقل قوياً فيه بالنسبة إلى كل شيء بل بالنسبة إلى ما يجب فعله بحسب الفضيلة فقط وهكذا يكون استعمال العقل قوياً في كل ذي فضيلة والذي تظهر عليهم السذاجة لخلوهم من الدهاء المالي يجوز أن يكونوا ذوي فطنة كقولهم في متى ١٦: ١٠ «كونوا حكيماً كالحيات وبسطاً كالحمال»

وعلى الثالث بان الميل الطبيعي إلى خير الفضيلة هو بدء للفضيلة وليس فضيلة كاملة فان هذا الميل كلما كان اكمل جازان يكون اشدّ خطراً ما لم يصاحبه العقل المستقيم الذي به يحصل الانتخاب المستقيم لما يلائم الغاية المنتضة كالفرس الراكض اذا كان اعمى فانه كلما زاد ركضاً كان اشدّ عثارةً وناله جراح أكثر .

ولذلك فالفضيلة الخلقية وإن لم تكن عقلاً مستقيماً كما قال سقراط إلا أنها ليست موافقة فقط للعقل المستقيم من حيث تتبل بصاحبها إلى ما يطابقه كما قال الأفلاطونيون بل يجب أيضاً أن تكون مقارنة له كما قال أرسطو في الباب الأخير من كتابه من الخلقيات

الفصل الخامس

في أن الفضيلة العقلية هل يجوز انفرادها عن الفضيلة الخلقية

يُخطئ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الفضيلة العقلية يجوز أن تنفرد عن الفضيلة الخلقية لأن كمال المتقدم لا يتوقف على كمال المتأخر. والعقل يتقدم على الشوق الحسي ومحرك له. فإذا الفضيلة العقلية التي هي كمال للعقل لا تتوقف على الفضيلة الخلقية التي هي كمال للقوة الشوقية. فإذا يجوز انفرادها عنها

٢ وأيضاً أن الخلقيات هي موضوع الفطنة كما أن المصنوعات هي موضوع الصناعة. والصناعة يجوز انفرادها عن موضوعها كإنفراد الصانع عن الحديد. فإذا كذلك يجوز انفراد الفطنة عن الفضائل الخلقية مع كونها أشد مقارنة لها من سائر الفضائل العقلية في ما يظهر

٣ وأيضاً أن الفطنة فضيلة «مستقيمة الرأي» كما في الخلقيات كتاب ٦ ب ٩. وكثير ممن ليس فيهم فضائل خلقية مستقيمة الرأي. فيجوز إذن انفراد الفطنة عن الفضيلة الخلقية

لكن يعارض ذلك أن إرادة فعل التبيح مقابلة أصالة للفضيلة الخلقية وليست مقابلة لما يجوز انفرادها عن الفضيلة الخلقية. والخطأ الاختياري مقابل للفطنة كما في الخلقيات كتاب ٦ ب ٥. فيمتنع إذن انفراد الفطنة عن الفضيلة الخلقية. والجواب أن يقال أن ما عدا الفطنة من الفضائل العقلية يجوز انفرادها عن الفضيلة الخلقية وأما الفطنة فيمتنع انفرادها عنها وتحقيق ذلك أن الفطنة دستور

سديد للمفعولات ليس بالمعنى الكلي فقط بل ايضاً بالمعنى الجزئي الذي فيه تحصل الافعال والدستور السديد يقتضي من قبله مبادئ يصدر عنها ، والدستور الذي يتلاقى بالجزئيات لا يجب ان يصدر عن المبادئ الكلية فقط بل عن المبادئ الجزئية ايضاً اما المبادئ الكلية فيحكم الانسان عليها حكماً مستقيماً بادراك المبادئ القطري الذي به يدرك الانسان انه لا ينبغي فعل شيء من الشر او بعلم علي ايضاً الا ان هذا لا يكفي لاستقامة حكمه على الجزئيات فقد يحدث احياناً ان هذا المبدأ الكلي المدرك بالقطرة او بالاكْتساب يفسد في بعض الافعال الجزئية بانفعال ما كما ان صاحب الشهوة اذا تقلبت عليه شهوته يرى ما يشتهيه خيراً ولو كان منافياً للحكم العقلي الكلي ولهذا فكما ان الانسان يستمد لاستقامة الحكم على المبادئ الكلية بالنقل القطري او بملكة العلم كذلك لابد لاستقامة حكمه على المبادئ الجزئية للمفعولات التي هي الغايات من استكمال بعض الملكات التي بها تصير استقامة الحكم على الغاية طبيعة له على نحو ما وهذا يتم بالفضيلة الخلقية لان صاحب الفضيلة يحكم على غاية الفضيلة حكماً مستقيماً لان كلاً يرى الغاية على حسب حاله كما في الخلقيات كـ ٣ ب ه فاذا لابد لدستور المفعولات السديد الذي هو الفطنة ان يكون الانسان ذا فضيلة خلقية

اذا اجب على الاول بان العقل باعتبار تصوره الغاية منقدم على الشوق اليها لان الشوق الى الغاية منقدم على العقل باعتبار استدلاله لاقتخاب الوسائط المؤدية اليها وهذا يرجع الى الفطنة كما ان تعقل المبادئ في النظريات ايضاً مبدأ للقياس العقلي

وعلى الثاني بان حكمتنا على الصناعات بالحسن او القبح لا يعتبر بحسب استمداد شوقنا لحكمتنا على الغايات التي هي مبادئ الخلقيات بل بحسب نظر العقل

فقط ولذلك فالصناعة لا تقتضي الفضيلة الكاملة الشوق كما تقتضيها الفطنة
وعلى الثالث بان الفطنة ليست مستقيمة الراي فقط بل مستقيمة الحكم والحكم والامر
ايضاً وهذا يستحيل ما لم يرتفع مانع الانفعالات المفسدة لحكم الفطنة وامرها
وهذا يتم بالفضيلة الخلقية

المبحث التاسع والخمسون

في تمايز الفضائل الخلقية بالنسبة الى الانفعالات — وفيه خمسة فصول
ثم يجب النظر في تمايز الفضائل الخلقية . ولكون الفضائل خلقية التي تدور على
الانفعالات تتمايز بحسب اختلاف الانفعالات يجب النظر اولاً بالاجمال في نسبة الفضيلة
الى الانفعال وثانياً في تمايز الفضائل الخلقية باعتبار الانفعالات . اما الاول فالبحث فيه
يدور على خمس مسائل — ١ في ان الفضيلة الخلقية هل هي انفعال — ٢ هل يجوز مجامعتها
لانفعال — ٣ هل يجوز مجامعتها للام — ٤ هل تدور كل فضيلة خلقية على الانفعالات
— ٥ هل يمكن وجود فضيلة خلقية دون انفعال

الفصل الأول

في ان الفضيلة الخلقية هل هي انفعال

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية انفعال لان الوسط
مجنس للاطراف . والفضيلة الخلقية وسط بين الانفعالات . فهي اذن انفعال
٢ وايضاً ان الفضيلة والرذيلة لتصادهما مندرجتان تحت جنس واحد .
وبعض الانفعالات يقال لما رذائل كالخسد والنفس . فاذاً كذلك بعض
الانفعالات فضائل

٣ وايضاً ان الرحمة انفعال اذ هي الم من شر الخير كما مر في مب ٣٥ ف ٨ .
وقد دعاها شيشرون الخطيب المصقع فضيلة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله
لك ٩ ب ٥ . فاذاً يجوز ان يكون الانفعال فضيلة خلقية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات كـ ٢٥ ب ٥ « ليست الانفعالات فضائل ولا شرور »^١

والجواب ان يقال بمنع ان تكون الفضيلة الخلقية انفعالا ويان ذلك من ثلاثة وجوه اما اولاً فلان الانفعال حركة للشوق الحسي كما مر في مب ٢٢ ف ٣ والفضيلة الخلقية ليست حركة بل مبدأ للحركة الشوقية لكونها ملكة^٢ . واما ثانياً فلان الانفعالات لا تتضمن في انفسها حقيقة الخير او الشر لان خير الانسان او شره انما يكون باعتبار العقل فلها اذن نسبة الى الخير والى الشر بحسب ملاءتها او منافرتها للعقل اما الفضيلة فيمتنع فيها ذلك اذ ليس لها نسبة الا الى الخير فقط كما مر في مب ٥٥ ف ٣ . واما ثالثاً فلانه اذا سلمنا ان لبعض الانفعالات نسبة الى الخير فقط او الى الشر فقط باعتبار ما الا ان حركة الانفعال من حيث هو انفعال^٣ تبتدىء في الشوق وتنتهي في العقل الذي ينمطف الشوق الى مطابقته واما حركة الفضيلة فانها بعكس ذلك تبتدىء في العقل وتنتهي في الشوق باعتبار تحركها من العقل ومن ثم قيل في حد الفضيلة الخلقية انها « ملكة انتفاية قائمة في الوسط بدستور معين على حسابا يعينه الحكيم »

اذا اوجب على الاول بان الفضيلة ليست وسطاً بين الانفعالات بماهيتها بل باثرها اي لانه بها يحصل الحال المتوسط بين الانفعالات

وعلى الثاني بانه ان اريد بالردية الملكية الباعثة صاحبها على فعل الشر فواضح ان ليس شيء من الانفعالات رديّة^٤ واما ان اريد بها الخطيئة التي هي الفعل المنكر فلا يمتنع ان يكون الانفعال رديّة^٥ وان يؤثر بعكس ذلك في فعل الفضيلة باعتبار منافاة الانفعال للعقل او موافقته لفعله

وعلى الثالث بان معنى قولهم الرحمة فضيلة انها فعل الفضيلة من حيث انت تلك الحركة النفسانية تخدم العقل اي متى كانت بحيث يرضى معها العدل سواء

استعملت في التفضل على المحتاج او في المغفرة للتائب » كما قال اوغسطينوس في
الموضع المشار اليه في الاعتراض . اما ان اريد بالرحمة ملكة بها يستكمل الانسان
ليراف على مقتضى العقل فلا يمتنع ان تكون بهذا المعنى فضيلة وقس عليها ما
يشبهها من الانفعالات

الفصل الثاني

في ان الفضيلة الخلقية هل يميز بحاجتها للانفعال

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية لا يميز ان تمام
الانفعال فقد قال الفيلسوف في الجدل كـ ب هـ « الحليم من لا يفعل والصبور
من يفعل ولا يجزع » وقرس على ذلك سائر الفضائل الخلقية . فاذا كل فضيلة
خلقية مجردة عن الانفعال

٢ وايضا ان الفضيلة ملكة نفسانية مستقيمة كصحة البدن كما في الطبيعيات
كـ ب هـ م ١٢ فيظهر اذن ان الفضيلة صحة للنفس كما قال توليوس في المسائل
التسكولانية كـ ٤ . والانفعالات النفسانية يقال لها امراض للنفس كما قال
توليوس في الموضع المتقدم ذكره . والصحة لا تجتمع مع المرض . فكذا الفضيلة
ايضا لا تجتمع مع الانفعال النفساني

٣ وايضا ان الفضيلة الخلقية تقتضي كمال استعمال العقل حتى في الجزئيات
وهو يتعطل ايضا بالانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ب هـ « اللذات
تفسد حكم القطنة » . وقال سلوستيوس في كتاب كاتيلينا هـ لا يسهل على العقل
ادراك الحق حيث يتشوش بها . اي بالانفعالات النفسانية . فمتنع اذن بحاجمة
الفضيلة الخلقية للانفعال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله كـ ب هـ ٦ « متى فسدت
الارادة فسدت هذه الحركات » اي حركات الانفعالات « ومتى استقامت لم

تكن هذه الحركات براءً من الذنب فقط بل كانت محمودة ايضاً « والفضيلة الحقيقية لا تنافي شيئاً محموداً . فهي اذن لا تنافي الاضغالات بل يمكن مجامعتها لما والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اختلف فيها الرواقيون والمشاؤون كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٤ فمنع الرواقيون وجود الانفعالات النفسانية في الحكميم او ذي الفضيلة واجازه المشاؤون لشياع ارسطو كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره اذا رُدَّتْ الانفعالات الى الوسط على ان هذا الخلاف لفظي لا حقيقي كما قال اوغسطينوس ايضاً في الموضع المذكور فان الرواقين لعدم تفرقتهم بين الشوق العقلي الذي هو الارادة والشوق الحسي الذي ينقسم الى غضبية وشهوانية لم يفرقوا بين الانفعالات النفسانية وسائر الاهواء البشرية في ان الانفعالات النفسانية حركات للشوق الحسي وما عداها من الاهواء حركات للشوق العقلي الذي يقال له الارادة كما فرق بينها في ذلك المشاؤون بل انما فرقوا بينها في ان الانفعالات تطلق عندئذ على جميع الاهواء المنافية للعقل فان حصلت عن نظروية امتنع وجودها في الحكميم او ذي الفضيلة وان حصلت بالبداية جاز حدوثها في ذي الفضيلة . لان « مرييات العقل التي يسمونها صوراً خيالية قد تقع احياناً في النفس اضطراراً ومتى حصلت عن امور مخيفة حركت بالضرورة نفس الحكميم بحيث تفرق قليلاً من الخوف او تنقبض من الألم وكلاهما مشوش للعقل الذي ليس مع ذلك يقرر هذا ويرضى به » كما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٤ عن أولوس جيلوس . فان اريد بالانفعالات الاهواء الغير المرتبة امتنع وجودها في ذي الفضيلة بمعنى ان يكون بعد الترويح راضياً بها كما قال الرواقيون وان اريد بها حركات الشوق الحسي على الاطلاق جاز وجودها في ذي الفضيلة باعتبار كونها مرتبة من العقل وعلى هذا قول ارسطو في الخلقيات ك ٢ ب ٣ « لم يصيب من قال بان الفضائل هي عدم

انفعالات وسكونات لان هذا قولٌ مطلقٌ بل كان يجب ان يقول ايضاً بانها
سكونات من الانفعالات التي تحدث كما لا ينبغي ومتى لا ينبغي «
اذ اجيب على الاول بان الفيلسوف اورد هذا المثل كما اورد كثيراً غيره
في كتب المنطق لا بناء على مذهب بل بناء على مذهب غيره فذهب الرواقين
ان الفضائل لا تجتمع مع الانفعالات النفسانية وهذا قد ابطله الفيلسوف بقوله
في الموضع المتقدم ذكره ان الفضائل ليست عدم انفعالات . ويجوز ان يكون
المراد بقوله الحليم لا يفعل انه لا يفعل انفعالاتاً غير مرتبة
وعلى الثاني بان تلك الحجة وجميع ما يشبهها من الحجج التي اوردتها على ذلك
تؤيِّس في الموضع المشار اليه في الاعتراض انما تنهض على الانفعالات بمعنى
الاهواء الغير المرتبة

وعلى الثالث بان الانفعال السابق حكم العقل اذا قلب على العقل فرضي به
عطل رأيه وحكمه اما اذا كان لاحقاً له على انه حاصل بامر العقل فانه
يساعد على اتقائه

الفصل الثالث

هل تجوز مجامعة الفضيلة الخلقية للألم

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية لا يجوز ان تتجامع
الألم فان الفضائل هي آثار الحكمة كقوله في حك ٧:٨ « لانها (اي الحكمة
الالهية) تعلم الصفة والعدل والقطنة والقوة » وقد قيل بعد ذلك « ليس في معاناة
الحكمة مرارة » فيستنتج اذن مجامعة الفضائل للألم
٢ وايضاً ان الألم يمنع من الفعل كما يظهر من قول الفيلسوف في الخلقيات
ك٧ب ١٣ وك ١٠ ب ه وما يمنع من الفعل الصالح يتنافى الفضيلة . فالألم اذن
يتنافى الفضيلة

٣ وايضاً ان الألم مرض للنفس كما قال توليوس في المسائل التسكولانية لك .
ومرض النفس يضاد الفضيلة التي هي صلاح حال النفس . فالألم اذن مضاد
للفضيلة فلا يجوز اجتماعها

لكن يمارض ذلك ان المسيح كان كاملاً بالفضيلة . وقد وجد فيه الألم فقد
قال في متى ٢٦ : ٣٨ « نفسي حزينة حتى الموت » فيجوز اذن مجامعة الألم للفضيلة
والجواب ان يقال ان الرواقيين جعلوا في نفس الحكميم ثلاثة اوجبات اي
ثلاثة اغضالات محمودة بدلاً من ثلاثة اغضالات مذمومة كما قال اوغسطينوس
في مدينة الله ١٤ : ب ٨ جعلوا فيه اللذة بدل الشره والسرور بدل الطرب
والاحتباس بدل الجبن ، أما بدل الألم فمنعوا ان يكون في نفسه شيء لوجهين -
الاول كون الألم يتعلق بالشر الذي حدث وهم ينعون حدوث شر الحكميم لانهم
زعموا انه كما ان خير الانسان منحصر في اغضيلة وهو ليس في شيء من الخيرات
البدنية كذلك شره منحصر في الرذيلة التي يمنع وجودها في ذي الفضيلة الا ان هذا
باطل اولاً لأنه لما كان الانسان مركباً من نفس وجسد كان ما يعين على حفظ حيوة
البدن خيراً للانسان لكن ليس خيره الاعظم اذ قد يسيء استعماله فكان الشر
المضاد لهذا الخير يجوز ان يوجد في الحكميم ويحدث المأ معتدلاً . وثانياً لأنه وان
امكن ان يكون ذو الفضيلة براءً من الكبائر الا انه ليس احد براءً من الصغائر
كقولهم في ١ يو ٨ : ١ « ن قاننا ان ليس فينا خطيئة فلما نضل انفسنا » . وثالثاً
لان ذا الفضيلة وان لم يكن فيه خطيئة فربما كان فيه خطيئة حيناً ما فينال
من ذلك تالماً محموداً كقولهم في ٢ كور ٧ : ١٠ « النعم بحسب رضى الله يشي »
توبة للخلاص » . ورابعاً لأنه يجوز ايضاً ان يتألم تالماً محموداً من خطيئة الغير وحي
هذا فالفضيلة الحقيقية تحتمل معها الألم كما تحتمل معها سائر الانفعالات المعتدلة
بالعقل - والثاني كون الألم يتعلق بالشر الحاضر والجبن يتعلق بالشر المستقبل

كما ان اللذة تتعلق بالخير الحاضر والشوق يتعلق بالخير المستقبل والنزاذ الانسان
 بالخير الحاصل او شوقه الى تحصيل الخير الغير الحاصل او احتراسه ايضا من الشر
 المستقبل يجوز ان يرجع الى الفضيلة اما انكسار نفس الانسان بالشر الحاضر مما
 يحصل بالآلم فيظهر انه مضاد مطلقاً للعقل فيجتمع مجامعته للفضيلة . على ان
 هذا ايضا باطل فمن الشرور ما يجوز ان يكون حاضراً عند ذي الفضيلة كما تقدم
 في الفصل الآنف ويكرهه العقل فينبع الشوق الحسي كراهية العقل في تألمه
 من ذلك الشر لكن على وجه معتدل بحسب حكم العقل . وموافقة الشوق
 الحسي للعقل ترجع الى الفضيلة كما تقدم في الفصلين السابقين فالآلم المعتدل
 اذن مما يجب التألم منه يرجع الى الفضيلة كما قال الفيلسوف ايضا في الخلقيات
 كـ ٢٦٧ وهو مفيد ايضا في اجتناب الشرور فكما ان اللذة تدعو الى التماس
 الخيرات باعظم نشاط كذلك الآلم يدعو الى اجتناب الشرور باشد عزيمة . اذا
 قرر ما تقدم وجب القول بان الآلم مما يوافق الفضيلة لا يمكن مجامعته للفضيلة
 لان الفضيلة تلذذ في ما يوافقها واما ما ينافيها بوجه من الوجوه فتألم منه
 على وجه معتدل

اذا اوجب على الاول بان مفاد تلك الآية ان الحكيم ليس يتألم من الحكمة
 لكنه يتألم مما يمنع منها ولنا لم يكن محل للآلم في السعداء لامتناع ان يكون
 فيهم مانع من الحكمة

وعلى الثاني بان الآلم يمنع من الفعل الذي تتألم منه ولكنه يساعد على انفاذ
 تلك الافعال التي بها يجتنب الآلم باعظم نشاط
 وعلى الثالث بان الآلم المفطر مرض للنفس واما الآلم المعتدل فيرجع الى صلاح
 حالها في هذه العاجلة

الفصل الرابع

حل تدور كل فضيلة خلقية على الانفعالات

يُتَخَصَّى إلى الرابع بان يقال: يظهر ان مدار كل فضيلة خلقية على الانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٢ ب ٣ « ان مدار الفضيلة الخلقية على الذات والآلام » . واللذة والألم انفعالات كما مر في مب ٣١ ف ١ ومب ٣٥ ف ١ .
فإذا كل فضيلة خلقية فدارها على الانفعالات

٢ وايضاً ان الناطق بالمشاركة هو محل الفضائل الخلقية كما في الباب الاخير من كـ ١ من الخلقيات . وهذا الجزء من النفس هو محل الانفعالات كما مر في مب ٢٢ ف ٣ . فإذا كل فضيلة خلقية فدارها على الانفعالات

٣ وايضاً ان كل فضيلة خلقية يجوز ان يكون فيها افعال فإذا اما ان جميع الفضائل الخلقية تدور على الانفعالات او ليس شي منها كذلك . وبعضها يدور على الانفعالات كالشجاعة والشفقة كما في الخلقيات كـ ٣ ب ٦ و ١٠ . فإذا جميع الفضائل الخلقية تدور على الانفعالات

لكن يعارض ذلك ان المدلل فضيلة خلقية « وليس مداره على الانفعالات » كما في الخلقيات كـ ٥ ب ٢ و ١ و ٤

والجواب ان يقال ان الفضيلة الخلقية كمال للجزء الشوق من النفس لكونها تسوق الى خير العقل والمراد بخير العقل ما كان معدلاً او مرتباً بالعقل فإذا كل ما يجوز تعديله وترتيبه بالعقل يجوز ان يكون عليه مدار الفضيلة الخلقية . والعقل ليس يرتب انفعالات الشوق الحسي فقط بل يرتب ايضاً افعال الشوق العقلي الذي هو الإرادة وهي ليست محلاً للانفعال كما مر في مب ٢٢ ف ٣ . فإذا ليس كل فضيلة خلقية تدور على الانفعالات بل بعضها يدور على الانفعالات وبعضها يدور على الافعال

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس مدار كل فضيلة خلقية على الذات والآلام على أنها موضوعها بل على أنها شيء لاحق لفعالها لأن كل ذي فضيلة يلتذ بفعل الفضيلة ويتألم من ضده ومن ثمَّ اردف الفيلسوف كلامه المورد بقوله « إذا كان مدار الفضائل على الافعال والانفعالات وكل انفعال وفعل يرتب عليه لذَّة وألم كان مدار الفضيلة ايضاً على اللذات والآلام » اي على أنها شيء لاحق وعلى الثاني بان الناطق بالمشاركة ليس الشوق الحسي الذي هو محل الانفعالات فقط بل الإرادة التي ليست محلاً للانفعالات ايضاً كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان بعض الفضائل يوجد فيها انفعالات على أنها موضوعها وبعضها لا يوجد فيها ذلك فإذا ليس حكمها كلها واحداً كما سيأتي بيانه في المبحث التالي ف ٢

الفصل الخامس

هل يجوز وجود فريضة خلقية دون انفعال

يُتخلَّى الى الخامس بان يقال : يظهر أنه يجوز وجود الفضيلة الخلقية دون انفعال لأنه كلما كانت الفضيلة الخلقية اكمل كانت أغلب على الانفعالات . فهي اذن في منتهى كمالها مجردة بالكلية عن الانفعالات ٢ وايضاً ان كل شيء إما يكون كاملاً متى كان بعيداً عن ضده او عما يبعث على ضده . والانفعالات تبعث على الخطيئة المضادة للفضيلة ولذا قيل لها في روى « اهو ا الخطايا » . فالفضيلة الكاملة اذن مجردة بالكلية عن الانفعال ٣ وايضاً اتما نوافق الله بالفضيلة كما قال اوغسطينوس في آداب الكهيسة ب ٦ و ١١ . والله يفعل كل شيء دون انفعال . فإذا الفضيلة المتناهية في الكمال مجردة عن كل انفعال لكن يعارض ذلك ان كل عادل يلتذ بفعل المدل كما في الحلقيات ١ ب ٨ .

والذلة انفعال . فالعدالة اذن لا يجوز ان تكون دون انفعال . وبالأولى سائر الفضائل

والجواب ان يقال ان اردنا بالانفعالات الاهواء الغير المرتبة كما قال الرواقيون كان واضحاً ان الفضيلة الكاملة مجردة عن الانفعالات وان اردنا بها جميع حركات الشوق الحسي كان واضحاً ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات على انها موضوعها بمنع تجردها عن الانفعالات والا لكانت الفضيلة الخلقية توقف الشوق الحسي عن كل فعل . وليس من شأن الفضيلة ان توقف ما كان خاضعاً للعقل عن افعاله بل ان تبعثه على انفاذ امر العقل بافعاله ولذلك نكحنا ان الفضيلة تسوق اعضاء البدن الى ما ينبغي من الافعال الخارجة كذلك تسوق الشوق الحسي الى الحركات المرتبة . واما الفضائل التي تتعلق بالانفعالات بل بالانفعال فيجوز ان تكون دون انفعالات ومن هذا القيل فضيلة العدالة اذ بها تتعلق الارادة بفعلها الذي ليس انفعالاً . على ان فعل العدالة يترتب عليه لذة ولو في الارادة فقط وهي ليست انفعالاً واذا تماثلت بكمال العدالة فاضت على الشوق الحسي لان القوى السافلة تتبع حركة القوى العالية كما اسلفنا في ص ١٧ ف ٧ وب ٢٤ ف ٣ وهكذا كلما كان فيه اكل كان اشد تأثيراً في حصول الانفعال

اذا اوجب على الاول بان الفضيلة تنقلب على الانفعالات الغير المرتبة ولكنها تُصير الانفعالات المعتدلة

وعلى الثاني بان الانفعالات تبعث على الخطيئة اذا كانت غير مرتبة لا اذا كانت معتدلة

وعلى الثالث بان الصلاح يُعتبر في كل شيء بحسب حال طبيعته . وليس في الله والملائكة شوق حسي كما في الانسان ولذلك كان ما يفعله الله والملائكة

من الافعال الصالحة يحصل بدون افعال كما يحصل بدون بدن ايضاً وما ينعله الانسان من ذلك يحصل مع افعال كما يحصل بواسطة البدن

المبحث الثمستين

في تمايز الفضائل الخلقية — وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الفضائل الخلقية والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل — ١ في ان الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط — ٢ في ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفال هل هي تمايزة لتلك التي تتعلق بالانتمالات — ٣ في ان الفضائل هل يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط — ٤ هل يتعلق بالانتمالات الخلقية فضائل خلقية مختلفة — ٥ في ان الفضائل الخلقية هل تتمايز بحسب اختلاف موضوعات الانتمالات

الفصل الأول

في ان الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط

يُحتمل الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية واحدة فقط لانه كما ان التدبير في الافعال الخلقية يختص بالعقل الذي هو محل الفضائل العقلية كذلك الامالة تختص بالقوة الشوقية التي هي محل الفضائل الخلقية . والفضيلة العقلية المدبرة في جميع الافعال الخلقية واحدة وهي العظمة . فاذاً كذلك الفضيلة الخلقية المحيلة في جميع الافعال الخلقية واحدة فقط

٢ وايضاً ان الملكات لا تتمايز بحسب الموضوعات الميولانية بل بحسب ما للموضوعات من الحقائق الصورية . والحقيقة الصورية للغير الذي هو غاية الفضيلة الخلقية واحدة وهي تقدير العقل . فيظهر اذن ان الفضيلة الخلقية واحدة فقط ٣ وايضاً ان الامور الخلقية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية كما مر في باب ١٣ و ٥ . والغاية العامة لجميع الفضائل الخلقية واحدة وهي السعادة واما الغايات الخاصة والقرية فتبدي متناهية والفضائل الخلقية ليست غير متناهية .

فيظهر اذن ان ليس هناك سوى فضيلة خلقية واحدة فقط
لكن يعارض ذلك انه يمتنع حصول الملكية الواحدة في القوى المختلفة كما مر
في مب ٥٦ ف ٢. وحمل الفضائل الخلقية هو الجزء الشوقي من النفس وهو ينقسم
الى قوى مختلفة كما مر في ١ مب ٨١ ف ٢. فإذا يمتنع كون الفضيلة الخلقية
واحدة فقط

والجواب ان يقال قد تقدم في مب ٥٨ ف ٢ ان الفضائل الحقيقية ملكات
للجزء الشوقي. والملكات تختلف انواعها بحسب الفصول النوعية التي لموضوعاتها
كما مر في مب ٥٤ ف ٢. والحقيقة النوعية في الموضوع المشتبه وغيره ايا كان
انما تعتبر بحسب الصورة النوعية الصادرة عن الفاعل ولا بد من اعتبار ان
المادة المنفعل بالنسبة الى الفاعل حائتين فهي احياناً تقبل صورة الفاعل بحسب
حقيقتها الموجودة فيه كما يحدث في جميع القواعل المجانسة وحيث ان اذا كان الفاعل
واحداً بالنوع فمن الضرورة ان تقبل الميولى صورة نوع واحد كما ان النار لا
يتولد عنها بوجه المجانسة الا ما كان من نوع النار. وحياناً تقبل المادة الصورة من
الفاعل لا بحسب حقيقتها الموجودة فيه كما هو ظاهر في المولدات الغير المجانسة
كتولد الحيوان من الشمس وحيث لا تكون الصور الحالية في الميولى والصادرة
عن فاعل واحد بعينه متحدة بالنوع بل تختلف باختلاف استعداد الميولى لقبول
أمر الفاعل كما نرى انه بفعل الشمس الواحد يتولد بالتمتع حيوانات مختلفة في
النوع بحسب اختلاف استعداد الميولى. وواضح ان العقل في الحقيقت امر
ومحرك والقوة الشوقية مأمورة ومتحركة والشوق ليس يقبل أمر العقل على وجه
المجانسة لانه لا يصير ناطقاً بالذات بل بالمشاركة كما في الحقيقت لك اب اخير
ولذلك كانت المشتبهات تحصل بحريك العقل في انواع مختلفة باختلاف نسبتها
الى العقل وهكذا يلزم ان الفضائل الخلقية مختلفة في النوع وليست واحدة فقط

إذاً اجيب على الاول بان موضوع العقل هو الحق وحقيقة الحق واحدة
بمعناها في جميع الخلقيات التي هي الافعال الحادثة فمن ثم كانت تدبر بفضيلة
واحدة فقط وهي النطنة . واما موضوع القوة الشوقية فهو الخير المشتى الذي
تختلف حقيقته باختلاف نسبه الى العقل المدبر
وعلى الثاني بان تلك الحقيقة الصورية واحدة بالجنس باعتبار وحدة الفاعل
ولكنها تختلف بالنوع باعتبار اختلاف نسبتها الى القابل كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان الامور الحقيقية لا تستفيد الحقيقة النوعية من الغاية الاخيرة
بل من الغايات القريبة التي وان كانت غير متناهية بالعدد ليست مع ذلك غير
متناهية بالنوع

الفصل الثاني

في ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعال حل هي مميّزة لتلك التي تتعلق بالانفعالات
يُغطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضائل الخلقية لا تميز بكون بعضها
يتعلق بالافعال وبعضها يتعلق بالانفعالات فقد قل الفيلسوف في الخفيات
ك ٢ ب ٣ « الفضيلة الخلقية تعمل الافضل في ما يتعلق بالذات والآلام »
والذات والآلام انفعالات كما مرّ في م ب ٣١ ف ١ وم ب ٥٥ ف ١ . فإذا
الفضيلة التي تتعلق بالانفعالات هي عنها تتعلق بالافعال ايضاً لكونها فاعلة
٢ وايضاً ان الانفعالات مبادئ للافعال الخارجة فإذا كانت بعض الفضائل
تعدّل الانفعالات لزم بالضرورة كونها تعدّل الافعال ايضاً . فإذا الفضائل
المتعلقة بالانفعالات هي نفس الفضائل المتعلقة بالافعال
٣ وايضاً ان كل فعل خارج يتحرك اليه الشوق الحسي تحركاً محموداً او مذموماً .
وحركات الشوق الحسي هي الانفعالات . فإذا الفضائل التي تتعلق بالافعال هي
بمعناها تتعلق بالانفعالات

لكن يعارض ذلك جعل مدار العدالة على الافعال ومدار العفة والشجاعة والحلم على بعض الافعال كما في الخفيات ك ٢ ب ٣ و ٧ وكه ب ١ و ٣ و ٤ والجواب ان يقال ان نسبة الفعل والافعال الى الفضيلة يجوز ان تكون على نحوين اولاً كنسبة المعلول لكل فضيلة خافية بهذا الاعتبار افعال حسنة تصدر عنها ولذة او ألم وهما افعالان كما تقدم في البحث الآف ف ٤ ٠ وثانياً يجوز ان تكون نسبة الفعل الى الفضيلة الخلقية كنسبة الموضوع الذي تتعلق به وبهذا الاعتبار يجب ان تكون الفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال غير الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات ويانه ان بعض الافعال يعتبر فيها الخير والشر بحسب انفسها دون نظري الى اهواء فاعلم اي من حيث يعتبر فيها الخير والشر بحسب معادلتها بالقياس الى الغير ولا بد في هذه الافعال من فضيلة تدبرها في انفسها وذلك كالشراء والبيع ونحوهما مما يعتبر فيه حقيقة ما يجب او لا يجب للغير ولهذا كانت العدالة وفروعها تتعلق على وجه الخصوص بالافعال تعلقاً بموضوعها ٠ وبعضها يعتبر فيها الخير والشر بحسب معادلتها بالقياس الى الفاعل فقط ولذلك يجب ان يعتبر فيها الخير والشر بحسب حسن او قبح افعال الفاعل بها ٠ ومن ثم يجب ان تكون الفضائل فيها متعلقة اصالة بالاهواء الباطنة التي يقال لها انفعالات نفسانية كما هو ظاهر في العفة والشجاعة ونحوهما ٠ على انه قد يحدث ان يهمل خبر الفضيلة في الافعال التي تعتبر بالقياس الى الغير لخروج الاشغال النفساني عن حد الاعتدال وحينئذ يكون فساد المعادلة في الفعل الخارج فساد المعادلة وفساد المعادلة في الانفعالات الباطنة فساد فضيلة اخرى وذلك كما اذا حمل الغضب انساناً على ضرب آخر فان في الضرب الواقع بنهر حق فساد المعادلة وفي الخروج بالغضب عن حد الاعتدال فساد الحلم وقس على ذلك وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان الاعتراض الاول مبني على

التعل باعتبار كونه معلولاً للفضيلة والثاني والثالث مبنيان على ان موضوع الفعل والانفعال واحد بعينه مع ان بعض الفضائل يتعلق اصالة بالفعل وبعضها يتعلق اصالة بالانفعال كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان الافعال هل يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الافعال انما يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط فان استقامة جميع الافعال الخارجة ترجع فيما يظهر الى العدالة . والعدالة فضيلة واحدة . فاذا انما يتعلق بالافعال فضيلة واحدة فقط

٢ وايضاً يظهر ان الافعال التي بينها غاية الفرق هي التي غابتها خير الفرد والتي غابتها خير الجماعة . وهذا الفرق ليس يُحدث فرقاً في الفضائل الخلقية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـه ب ١ « العدالة الشرعية التي تسوق افعال الناس الى الخير العام ليست مفايزة للفضيلة التي تسوق افعال الانسان الى واحد فقط الا بالاعتبار » . فاذا تمايز الافعال ليس يُحدث تمايزاً في الفضائل الخلقية

٣ وايضاً لو كان يتعلق بالافعال المختلفة فضائل خلقية مختلفة لوجب ان تختلف الفضائل الخلقية باختلاف الافعال وهذا بين البطلان لان من شأن العدالة تقرير الاستقامة في ما اختلف من اجناس المعاملات البدلية وفي التوزيعات ايضاً كما في الخلقيات كـه ب ٢ . فاذا ليس يتعلق بالافعال المختلفة فضائل مختلفة

لكن يعارض ذلك ان التقوى فضيلة مفايزة للبر الذي هو ضد المقوق . وكلاهما مع ذلك يتعلق ببعض الافعال

والجواب ان يقال ان جميع الفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال تنف في حقيقة العدل العامة التي تعتبر بحسب ما يجب للتبر وتختلف باختلاف الحقائق الخاصة .

وتحقيق ذلك ان الافعال الخارجة لا يحكم عليها العقل باعتبار ما دللتها الميل الفاعل بل باعتبار موافقة الشيء في نفسه وبحسب هذه الموافقة تُعتبر حقيقة الواجب الذي عليه بُنِي حقيقة العدالة لان شأن العدالة في ما يظهر تأدية الواجب ولذلك كانت جميع الفضائل التي تتعلق بالافعال تتضمن على نحو ما حقيقة العدالة الا ان اعتبار الواجب ليس واحداً في جميع الاشياء فان شيئاً ليس يجب للساوي كما يجب للأعلى ولا كما يجب للدنى وكذلك ليس يجب بقوة المقد كما يجب بقوة الوعد او بقوة ما حصل من الاحسان . وبحسب اختلاف هذه الاعتبارات في الواجب تؤخذ فضائل مختلفة كما ان التقوى هي ما به يؤدى الواجب لله والبر ما به يؤدى الواجب للوالدين او للوطن والشكر ما به يؤدى الواجب للمحسنين وهلم جرا

اذ اُجيب على الاول بان العدالة بالخير فضيلة واحدة خاصة تنظر الى كمال حقيقة الواجب الذي يمكن تأديته على وجه المساواة . لكنها تُطلق بالفاسحط ما به يؤدى الواجب بأي وجه كان وهي بهذا المعنى ليست فضيلة واحدة خاصة وعلى الثاني بان العدل الذي يقصد به الخير العام فضيلة متغيرة للعدل الذي غايته الخير الخاص ببعض الافراد ومن ثم كان الشرع العام مائزاً للشرع الخاص وجعل توليوس البر الذي غايته خير الوطن فضيلة واحدة خاصة . على ان العدل الذي يسوق الانسان الى الخير العام عام بامره . لانه يسوق جميع افعال الفضائل الى غايته اي الى الخير العام والفضيلة باعتبار كونها مأمرة من هذا العدل تسمى عدلاً ايضاً وهكذا لا يكون بين الفضيلة وبين العدل الشرعي سوى فرق اعتباري كما ان الفضيلة الفاعلة من تلقاء نفسها لا تفترق عن الفضيلة الفاعلة بامر غيرها الا بالاعتبار

وعلى الثالث بان اعتبار الواجب واحد بعينه في جميع الافعال الراجعة الى

العدل الخاص ولهذا كانت فضيلة العدل فيها واحدةً بعينها خصوصاً في ما كان من قبيل المعاملات البدلية اذ قد يكون العدل التوزيبي متغيراً بالنوع للعدل البدلي وسياً في الكلام على ذلك في ثا ١٠٠ م ٦١ ف ١

الفصل الرابع

في ان الله لا يخلق من خلقه بل يخلق بها فضائل خلقية مختلفة

يُنْفَعُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانفعالات المختلفة لا يتعلق بها فضائل خلقية مختلفة لان الامور المتفقة في البدل والمنتهى انما يتعلق بها ملكة واحدة كما هو واضح غاية الوضوح في العالم . ولجميع الانفعالات مبدأ واحد وهو المحبة ومتنهي واحد وهو اللذة أو الألم كما مر في م ٢٥ ف ١ و ٢ فاذاً جميع الانفعالات انما يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط

٢ وايضاً لو كان يتعلق بالانفعالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة لكانت الفضائل الخلقية على قدر الانفعالات . وهذا بين البطلان لان الانفعالات المتقابلة يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة بعينها كتحقق الشجاعة بالجرم والتهور وتعلق العفة باللذة والألم . فاذاً ليس يجب ان يتعلق بالانفعالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة

٣ وايضاً ان المحبة والشهوة واللذة انفعالات متغايرة بالنوع كما مر في م ٢٣ ف ٤ وهي يتعلق بها كلها فضيلة واحدة وهي العفة . فاذاً ليست الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات مختلفة باختلافها

لكن يعارض ذلك ان الشجاعة تتعلق بالجرم والتهور والعفة تتعلق بالشهوة والحلم يتعلق بالنفص كما في الخلقيات م ٣٣ ب ٦ و ١٠

والجواب ان يقال لا يمكن القول بان جميع الانفعالات يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط لان من الانفعالات ما يرجع الى قوى مختلفة فبعضها يرجع

الى الغضبية وبعضها الى الشهوانية كما مر في مب ٢٣ ف ١ الا انه ليس كل
تقاير في الانفعالات يكني لتقاير الفضائل الخلقية اما اولاً فلأن بعض
الانفعالات متقابلة بينها على وجه المضادة كاللذة والالم والجبن والتهور ونظائرها
وهذه الانفعالات المتقابلة على هذا الوجه لا يتعلق بها الافضيلة واحدة بعينها
لانه لما كانت الفضيلة الخلقية قائمة في وسط ما لم يكن بين الانفعالات المتضادة
سوى وسط واحد بعينه كما ليس بين المتضادات في الامور الطبيعية سوى
وسط واحد بعينه كالذي بين الابيض والاسود، واما ثانياً فلأن بعض الانفعالات
المختلفة تنافي العقل بطريق واحد بعينه كأن يكون ذلك بطريق الاغرام بما
يضاد العقل او بطريق الصرف عما يوافق العقل ولذلك فالانفعالات الشهوانية
المختلفة لا ترجع الى فضائل خلقية مختلفة لان حركاتها متلازمة بترتيبها
لاتجاهها الى غرض واحد وهو ادراك الخير او الهرب من الشر كما ان لعبة
تصدر عنها الشهوة والشهوة تؤدي الى اللذة وكذا الحال في ما يقابل ذلك لان
البغض يترتب عليه الهرب او الأتة وهذا يؤدي الى الألم، واما انفعالات
الغضبية فليست من رتبة واحدة بل تتعلق بامور مختلفة لان موضوع التهور
والجبن خطر عظيم وموضوع الرجاء والياس خير شاق وموضوع الغضب ضد
أحدث مضرة فإمر التقلب عليه ولهذا كان يتعلق بهذه الانفعالات فضائل
مختلفة فتتعلق العفة بانفعالات الشهوانية والشجاعة بالجبن والتهور وعظم الهمة
بالرجاء والياس والحلم بالغضب

إذا اجيب على الاول بان جميع الانفعالات متفقة في مبدئها ومتنهي واحد عام
لا في مبدئها او متنهي واحد خاص وهذا ليس يكني لوحدة الفضيلة الخلقية
وعلى الثاني بانه كما ان المبدأ الذي به يعدل في الموجودات الطبيعية عن
مبدئها وينتهي نحواً آخر واحد بعينه واعتبار المتضادات في الموجودات الناطقة

واحد بينه كذلك الفضيلة الخلقية التي توافق العقل على مثال الطبيعة واحدة
بمعناها بالنظر الى الانفعالات المتضادة

وعلى الثالث بان تلك الانفعالات الثلاثة تتعلق بموضوع واحد بنوع من
الترتيب كما تقدم في جرم الفصل ولذا فهي ترجع الى فضيلة خلقية واحدة
الفصل الخامس

في ان الفضائل الخلقية هل تتمايز بحسب اختلاف موضوعات الانفعالات
يُخْتَلَفُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الفضائل الخلقية لا تتمايز بحسب
موضوعات الانفعالات لان موضوعات الانفعالات كموضوعات الافعال .
والفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال لا تتمايز بحسب موضوعات الافعال لان
شراء البيت والقرس او بيعهما يرجع الى فضيلة العدل الواحدة . فاذا كذلك
الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات لا تتمايز بحسب موضوعات الانفعالات
٢ وايضاً ان الانفعالات افعال او حركات للشوق الحسي . وتمايز الملكات
يشترط له تاثير اعظم من الذي يشترط لتمايز الافعال . فاذا الموضوعات المختلفة
التي لا يتمايز بها نوع الانفعال لا يتمايز بها نوع الفضيلة الخلقية فتكون جميع
الذات يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة وقس عليها ما سواها

٣ وايضاً ان الاكثر والاقل لا يحدث تمايزاً في النوع . والمستلزمات المختلفة
لا تتمايز الا بحسب الاكثر والاقل . فاذا جميع المستلزمات ترجع الى نوع
واحد من الفضيلة ومثلها بجامع الحجة جميع الخوفات وكذا يقال في الباقيات .
فالفضيلة الخلقية اذن لا تتمايز بحسب موضوعات الانفعالات

٤ وايضاً كما ان من شان الفضيلة ان تفعل الخير كذلك من شأنها ان تمتنع
الشر . وشهوة الخيرات يتعلق بها فضائل مختلفة كما تتعلق العفة بشهوة لذات
اللس والفكاهة بلذات المزل . فاذا كذلك الخوف من الشرور يجب ان يتعلق

به فضائل مختلفة

لكن يعارض ذلك ان العفة تتعلق بلذائذ الشكاح والاساك يتعلق بلذائذ الطعام والفكاهة تتعلق بلذائذ المزول

والجواب ان يقال ان كمال الفضيلة يتوقف على العقل وكمال الانفعال يتوقف على الشوق الحسي وعلى هذا فاختلاف الفضائل يجب ان يكون بحسب نسبتها الى العقل واختلاف الانفعالات بحسب نسبتها الى الشوق . فاذًا موضوعات الانفعالات باعتبار اختلاف نسبتها الى الشوق الحسي تختلف بها انواع الانفعالات . وباعتبار اختلاف نسبتها الى العقل تختلف بها انواع الفضائل . وحركة العقل مغايرة لحركة الشوق الحسي فلا يتنع اذن ان بعض الاختلاف في الموضوعات يحدث تمايزاً في الانفعالات دون الفضائل كما اذا تعلق فضيلة واحدة بالانفعالات كثيرة على ما تقدم في الفصل السابق وبهذه يحدث تمايزاً في الفضائل دون الانفعالات كما اذا تعلق فضائل مختلفة بانفعال واحد كاللذة . ولما كانت الانفعالات المختلفة المختصة بقوى مختلفة ترجع دائماً الى فضائل مختلفة كما مر في الفصل السابق كان اختلاف الموضوعات المختصة بقوى مختلفة يحدث دائماً اختلافاً في انواع الفضائل وذلك كالخير المطلق والخير المقيد بمشقة ولما كان العقل يدير قوى الانسان السافلة بنوع من الترتيب ويتناول ايضاً الاشياء الخارجة كان الموضوع الواحد للانفعال باعتبار ادراكه بالحس او بالوهم او بالعقل ايضاً وباعتبار اختصاصه ايضاً بالنفس او بالبدن او بما هو خارج عنهما تختلف نسبتها الى العقل وهكذا من شأنه ان يحدث تمايزاً في الفضائل . فاذًا خير الانسان الذي هو موضوع المحبة والشهوة واللذة يمكن اعتباره خاصاً بشعور البدن او بادراك النفس الباطن سواء كان الفرض منه خير الانسان في ذاته باعتبار البدن او باعتبار النفس او كان الفرض منه خير الانسان بالتقليس الى

الخير وكل اختلاف من هذا القبيل ناشئ عن اختلاف النسبة الى العقل
يحدث اختلافاً في الفضيلة وعلى هذا اذا اعتبر خير من كان مدركاً بحاسة
اللمس وراجعاً الى حفظ الحياة الانسانية في الشخص او في النوع كذا اذا الطعام
والنكاح فهو الى فضيلة العفة . واما لذات سائر المشاعر فلمدم شدتها لا يستصحبها
العقل فلم يجعل لها فضيلة لان الفضيلة تتعلق بالامر المسير كالصناعة ايضاً على
ما في الخلقيات كـ ٢ب ٣ . واما الخير الذي ليس يدرك باللمس بل بقوة باطنة
ويختص بالانسان باعتباره في ذاته فهو كمال والشرف فان المال يرجع في اصله
الى خير البدن والشرف قائم بمعنى يدرك في النفس . وهذا النوع من الخيرات يجوز
اعتباره اما على وجه الاطلاق من حيث يرجع الى الشهوانية او مع مشقة من
حيث يرجع الى الفضيلة وهذا التفصيل لاجل له في الخيرات التي يلتزم بها
اللمس لانها خيرات خسية انما تلائم الانسان من حيث يشارك الحيوانات
الجم . فاذا اعتبر خير المال على وجه الاطلاق من حيث هو موضوع الشهوة
او اللذة او المحبة فهو الى السخاء . واذا اعتبر مع مشقة من حيث هو موضوع الرجاء
فهو الى العظمة واما خير الشرف فاذا اعتبر على وجه الاطلاق من حيث
هو موضوع المحبة فهو الى فضيلة يقال لها فيلوتيميا اي حب الشرف واذا اعتبر
مع مشقة من حيث هو موضوع الرجاء فهو الى الشهامة فيظهر من ثمة ان
السخاء وحب الشرف الى الشهوانية والعظمة والشهامة الى الفضيلة . واما خير
الانسان بالقياس الى الغير فليس فيه مشقة في ما يظهر بل يوحى على وجه
الاطلاق من حيث هو موضوع لانفعالات الشهوانية وهذا الخير قد يلزم لبعض
الناس من حيث يتبدل لغيره اما في الامور الجدية اي الافعال التي يقصد بها
العقل الى الغاية المقننة او في الامور الهزلية اي في الافعال المقصود بها مجرد
اللذة والتي ليست نسبتها الى العقل كسبة الافعال الأولى . اما الامور الجدية

فيتنزل فيها الانسان لتبره على نحوين اما بتروجه قلبه بالاقتوال والافعال اللاتقة وهذا يرجع الى فضيلة سماها ارسطو صداقة في الحقيقت ك ب٢٧ ويمكن ان تسمى كياسة واما باخلاصه له بالاقتوال والافعال وهذا يرجع الى فضيلة اخرى يسميها الفيلسوف صدقا فان الاخلاص ادنى الى العقل من اللذة واقرب الى الجدم منه الى المزل ومن ثم كانت لذة المزل الى فضيلة اخرى يسميها الفيلسوف في الحقيقت ك ب٤٥ فكاهة . وعلى هذا يتضح ان الانفعالات يتعلق بها عند ارسطو عشر فضائل خلقية وهي الشجاعة والمنة والسخاء والعظمة والشهامة وحب الشرف والحلم والصدقة والصدق والفكاهة وهي تتمايز بحسب اختلاف الاغراض او اختلاف الانفعالات او اختلاف الموضوعات فاذا اُضيف اليها المدائة التي تتعلق بالافعال كانت جعلتها احدى عشرة فضيلة

اذا اجيب على الاول بان موضوعات الفعل الواحد بالنوع لما كلها نسبة واحدة الى العقل بخلاف موضوعات الافعال الواحد بالنوع لان الافعال لا تتمايز العقل كالانفعالات

وعلى الثاني بان الوجه في اختلاف الانفعالات غير الوجه في اختلاف الفضائل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الاكثر والاقول لا يحددان تمايزا في النوع الا بسبب اختلاف النسبة الى العقل

وعلى الرابع بان الخير اقوى على التحريك من الشر لان الشر لا يفعل الا بقوة الخير كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ك ب٤٤ مق٢١ و٢٢ ولذلك كان الشر لا يحدث للعقل مشقة تقتضي الفضيلة الا اذا كان بالتأحد النهاية وهو لا يكون في ما يظهر الا واحدا في الجنس الواحد من الافعال ومن ثم لم يحصل في الغضب الا فضيلة واحدة وهي الحلم ولا في التهور الا فضيلة واحدة وهي

الشجاعة وأما الخير فانه يحدث مشقة تقضي الفضيلة وإن لم يكن بالناحد النهاية
في جنس ذلك الانفعال ولذلك جعل في الشهوات فضائل خلقية مختلفة كما
تقدم في جرم الفصل



ألمبحث الحادي والستون

في امهات الفضائل - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في امهات الفضائل والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ في ان
الفضائل الخلقية هل يجب ان تسمى امهات او اصولاً - ٢ في عددها - ٣ في انها امها هي
- ٤ هل هي متمايزة - ٥ هل قسمتها الى فضائل سياسية وزيكية وفضائل النفس الزكية
ومثالية هي صحيحة

الفصل الاول

في ان الفضائل الخلقية هل يجب ان تدعى امهات او اصولاً
يُفصّل الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية ليس يجب ان تدعى
امهات او اصولاً لان الاشياء القسيمة بعضها لبعض هي مما بالطبع كما في
كتاب المقولات في باب مما فليس احدها اصل من الاخر. وجميع الفضائل
قسمة بعضها لبعض في جنس الفضيلة. فاذا ليس يجب ان يقال لبعضها اصول
٢ وايضاً ان الغاية اصل من الوسطة. والفضائل اللاهوتية تتعلق بالغاية
والفضائل الخلقية تتعلق بالوسطة. فاذا ليس يجب ان تدعى الفضائل الخلقية
اصولاً او امهات بل بالحرى لاهوتية

٣ وايضاً ما بالذات اصل مما بالمشاركة. والفضائل العقلية راجعة الى الناطق
بالذات والفضائل الخلقية راجعة الى الناطق بالمشاركة كما مر في مب ٥٨ ف ٢.

فالفضائل الخلقية ليست اصولاً بل بالاحرى الفضائل العقلية

لكن يعارض ذلك قول امبروسوس في تفسيره آية متى: طوبى للساكنين بالروح:

« نعلم ان امهات الفضائل اربع العفة والعدل والفتنة والشجاعة ». وهذه فضائل خاتمة . فالفضائل الحقيقية اذن امهات

والجواب ان يقال لما كان كلامنا على الفضيلة بالاحلاق كان المراد منه الفضيلة الانسانية . وقد اسلفنا في مب ٥٦ ف ٣ ان الفضيلة الانسانية تقال باعتبار كمال حقيقة الفضيلة فهي تقتضي استقامة الشوق لان هذه الفضيلة لا تولي القوة على حسن الفعل فقط بل تولي استعمال الفعل الحسن ايضاً . واما الفضيلة التي لا تقال باعتبار كمال حقيقة الفضيلة فلا تقتضي استقامة الشوق لانها انما تولي القوة على حسن الفعل فقط ولكنها لا تولي استعمال الفعل الحسن . ومعلوم ان الكمال اصل من غير الكمال ولذلك كانت الفضائل التي تتضمن استقامة الشوق تدعى اصولاً وهذه هي الفضائل الحقيقية والفتنة فقط من الفضائل العقلية لانها خلقية على نموي ما باعتبار موضوعها كما ينضج بما مر في مب ٥٧ ف ٤ وبم ٥٨ ف ٣.

فن الصواب اذن ان تجعل امهات الفضائل او اصولها في الفضائل الحقيقية اذا اوجب على الاول متى انقسم الجنس المتواطيء الى انواعه كانت اقسامه متساوية في حقيقة الجنس وان كان بعضها باعتبار حقيقة طبيعته أولى وأكمل من بعض كما ان الانسان اصل وأكمل في طبيعته من سائر الحيوانات واما متى كانت القسمة في الجنس المشكك وهو القول على كثيرين مجسب التقدم والمتأخر فلا يتمتع ان يكون احد الانواع اصل من الآخر حتى في الحقيقة العامة كالوجود فانه اصل في الجوهر منه في العرض ومن هذا القبيل قسمة الفضائل الى اجناس مختلفة من الفضائل لان خير العقل لا يوجد في جميع الفضائل على نسبة واحدة

وعلى الثاني بان الفضائل اللاهوتية اعلى من الانسان كما مر في مب ٥٨ ف ٣ فلا يقال لها حقيقة فضائل انسانية بل فائقة الرتبة الانسانية او الالهية

وعلى الثالث بأنه وإن كان ما عدا الفطنة من الفضائل العميلة أصل من الفضائل الخلقية باعتبار أصله لكنه ليس أصل منها باعتبار حقيقة الفضيلة لتعلقها بالخير الذي هو موضوع الشوق

الفصل الثاني

في ان امهات الفضائل هل هي اربع

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان امهات الفضائل ليست اربعاً فان الفطنة مدبرة لسائر الفضائل الخلقية كما يتضح مما مر في مب ٥٧ ف ٤ و ٥٠ وما كان مديراً لغيره فهو أصل منه . فاذا الفطنة وحدها أصل الفضائل ٢ وايضاً ان اصول الفضائل خلقية على نحو ما . وانما تتوجه الى الافعال الخلقية بالعقل العملي والشوق المستقيم كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ . فاذا أصل الفضائل فضيلتان فقط

٣ وايضاً ان الفضائل الأخر ايضاً بعضها أصل من بعض . وكون فضيلة أصلاً لا يشترط فيه ان تكون أصلاً بالنسبة الى جميع الفضائل بل بالنسبة الى بعضها . فيظهر اذن ان اصول الفضائل أكثر من اربع لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ب ٤٩ « ان بناء الفعل الصالح قائم كله على اربع فضائل »

والجواب ان يقال ان عدد الاشياء يؤخذ اما باعتبار مبادئها الصورية او باعتبار محالها . وامهات الفضائل اربع بكل الاعتبارين فان المبدأ الموردي للفضيلة التي عليها كلامنا هو خير العقل وهذا يجوز اعتباره على نحوين أولاً باعتبار قيامه بملاحظة العقل وهذا الاعتبار يكون أصل الفضائل فضيلة واحدة وهي التي يقال لها فطنة . وثانياً باعتبار تعلق ترتيب العقل بشيء فاما ان يتعلق بالافعال فتحصل فضيلة العدالة او بالانفعالات فيجب ان يكون ثمه فضيلتان لان

الانفعالات متى اعتبرت منافرتها للعقل وجب تربيته بها وهذه المناقرة يجوز
ان تكون على نحوين اما بان يدفع الانفعال صاحبه الى شيء مضاف للعقل
وحيثئذ يجب ردع الانفعال ومن ذلك تؤخذ العفة واما بان يعدل الانفعال
بصاحبه عما يرشد اليه العقل كالخوف من الاخطار او الإنصاب فيجب اذ ذلك
ان يثبت الانسان مستنداً في ما يرشد اليه العقل لثلاث ينكص عنه ومن ذلك
تؤخذ الشجاعة . وكذلك نجد هذا المدد نفسه باعتبار محال الفضائل فلبت
للفضيلة التي عليها كلاً : اربعة محال وهي الناطق بالذات ويستكمل بالقطعة
والناطق بالمشاركة واقسامه ثلاثة الارادة التي هي محل المدالة والشهوانية التي
هي محل العفة والنفسية التي هي محل الشجاعة

اذ اجب على الاول باب القطعة اصل لجميع الفضائل بالإطلاق واما
الفضائل الأخر فيحصل كل منها اصلاً في جنسه

وعلى الثاني بان للناطق بالمشاركة ثلاثة اقسام كما تقدم قريباً
وعلى الثالث بان جميع الفضائل الأخر التي بعضها اصل من بعض ترجع
الى الفضائل الاربع المتقدم ذكرها باعتبار المحل وباعتبار الحقائق الصورية

الفصل الثالث

في ان غير هذه الفضائل هل هي اولى منها بان تجعل اصولاً
يُنقضى الى الثالث بان يقال : يظهر ان غير هذه الفضائل اولى منها بان تجعل
اصولاً لان الاعظم في كل جنس هو الأصل في ما يظهر . والشهامة فعل
العظيم في جميع الفضائل كما في الحلقية ك ٤ ب ٣ . فهي اذن اولى مما سواها
بان تجعل اصلاً للفضائل

٢ وايضاً ما به لتقرر سائر الفضائل فهو الأصل الاخص لما في ما يظهر .
وهذا شأن التواضع فقد قال غريغوريوس في خط ٧ على الانجيل « من استجيب

كل الفضائل دون التواضع فثله مثل من يحمل ثباتاً ويعرضه للريح» فيظهر إذن ان التواضع هو الاصل الاخص لجميع الفضائل
٣ وايضاً يظهر ان الاصل الاخص ما كانت الاكل . وامل الفضائل هو الصبر كقوله في يع ٤:١ «المعل الكامل للصبر» فالصبر إذن يجب ان يجعل الاصل الاخص

لكن يعارض ذلك ان توليوس ردّ في خطابه جميع الفضائل الى هذه الاربعة والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان هذه الفضائل الاربعة تعتبر امهات باعتبار الحقائق الصورية الاربعة للفضيلة التي عليها كلاً ما وهي توجد اصالة في بعض الافعال او الانفعالات فان الخير القائم بملاحظة العقل يوجد اصالة في امر العقل وليس في رأيه او حكمه كما مرّ في مب ٥٧ ف ٢ او ٢٠ وكذلك ايضاً خير العقل من حيث يجعل في الافعال باعتبار استقامتها ووجوبها يوجد اصالة في المعاملات البدلية والتوزيعية التي يُعامل بها الغير بوجه المساواة . وخير قمع الانفعالات يوجد اصالة في الانفعالات التي يتصرّجاً قمعاً وهي لذات اللس . وخير الثبات على الاستمرار في خير العقل ضد سورة الانفعالات يوجد على وجه الخصوص في اخطار الموت التي يتصرّجاً مدافعتها . اذا تقرر ذلك جاز لنا اعتبار الفضائل الاربعة المتقدم ذكرها على نحوين احدهما بحسب الحقائق الصورية العامة وبهذا الاعتبار يقال لها اصول لشمولها جميع الفضائل فان كل فضيلة تمت على حسن اعتبار العقل يقال لها فطنة وكل فضيلة تمت على حسن اعتبار الواجب والمستقيم في الافعال يقال لها عدالة وكل فضيلة تقمع الانفعالات وتقرها يقال لها عفة وكل فضيلة تحمل على ثبات الجأش في مقاومة كل انفعال يقال لها شجاعة وبهذا الاعتبار تكلم على هذه الفضائل كثير من الائمة القديسين والفلاسفة وبه تدرج تحتها سائر الفضائل وهكذا

تسقط جميع الاعتراضات. والثاني باعتبار كون هذه الفضائل موضوعة مما هو
الاخص في كل موضوع وفي بهذا الاعتبار فضائل خاصة قسمة لغيرها وانما يقال
لها اصول بالقياس الى الفضائل الاخر بسبب اصالة الموضوع فيقال فطنة
للفضيلة الآمرة وعدالة للفضيلة التي تتعلق بالافعال الواجبة بين الاكفا. وعفة
للفضيلة التي تقهر شهوة لذات اللس وشجاعة للفضيلة التي تحمل على الثبات في
مواقف اخطار الموت

وهذا الاعتبار ايضا تسقط الاعتراضات فان سائر الفضائل يجوز ان تكون
اصيلة باعتبارها أخرى واما هذه فيقال لها اصول باعتبار الموضوع كما تقدم

الفصل الرابع

في ان الفضائل الاربع التي هي امهات هل هي متمايزة

نُحْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفضائل الاربع المتقدم ذكرها ليست
متغايرة ومتمايزة فقد قال غريغوريوس في ادبياته لـ ١٢ ب ١ « الفطنة الخالية
من المدالة والعفة والشجاعة ليست فطنة حقة والعفة الخالية من الشجاعة والمدالة
والفطنة ليست عفة كاملة والشجاعة الخالية من الفطنة والعفة والمدالة ليست
شجاعة تامة والمدالة الخالية من الفطنة والشجاعة والعفة ليست عدالة
حقيقية » ولو كانت هذه الفضائل الاربع متمايزة لم يكن الامر كذلك فان
انواع الجنس الواحد المتغايرة لا يوصف احدها بالآخر. فاذا ليست الفضائل
الاربع للمقدم ذكرها متمايزة

٢ وايضاً ان الامور المتمايزة لا يوصف احدها بما هو خاص بالآخر. واشجاعة
توصف بما هو خاص بالعفة فقد قال امبروسوس في الواجبات لـ ١ ب ٣٦ « انما
تكون الشجاعة الصحيحة متى قهر الانسان نفسه ولم يضعفه او يثّر عزمه شيء ومن
الاهواء المذمومة » وقال ايضاً عن العفة في ب ٤٣ و ٤٥ « ترعى طريقة او نظام

كل ما نرى ان نفعله او ان نقوله « فيظهر اذن ان هذه الفضائل ليست متمايزة
 ٣١ وايضاً قال الفيلسوف في الحقيقتين ٣٢ ب « ان الفضيلة يشترط لما » أولاً
 العلم وثانياً الانتخاب وثالثاً الانتخاب للغاية المعينة ورابعاً الثبات وعدم التغير في
 الحال والقول ٣٠ ويظهر ان اول هذه الامور يختص بالفطنة فانها الدستور السديد
 للانفال والثاني وهو الانتخاب يختص بالعفة حتى لا يصدر الانسان في افعاله
 عن الانفعال بل عن الانتخاب بعد قهر الانفعالات والثالث وهو الفعل لاجل
 الغاية المتفاداة يتضمن نوعاً من الاستقامة وهي تختص بالعدالة في ما يظهر والرابع
 وهو الثبات وعدم التغير يختص بالشجاعة ٣٠ فاذاً كل من هذه الفضائل تشمل
 جميع الفضائل ٣٠ فليست اذن متمايزة

لكن يمرض ذلك قول اوغستينوس في كتاب آداب الكيسة ب ١٥ « تُقسم
 الفضيلة الى اربع باعتبار اختلاف عاطفة المحبة » ثم ذكر ان هذه الاربعة هي
 الفضائل المتقدم ذكرها ٣٠ فاذاً الفضائل الاربعة المتقدم ذكرها متمايزة
 والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الاثني ان الفضائل الاربعة المتقدم
 ذكرها تعتبر على نحوين فمنهم من يعتبرها من حيث تدل على هيئات عامة في
 نفس الانسان حاصلة في جميع الفضائل بمعنى ان يكون المراد بالفطنة استقامة
 التمييز في بعض الافعال او الموضوعات وبالعدالة استقامة في النفس بها يفعل
 الانسان ما يجب في كل موضوع والعفة هيئة للنفس توجب الاعتدال سيفي
 بعض الانفعالات او الافعال حتى لا تعدى الحد الواجب والشجاعة هيئة
 للنفس بها ثبت الانسان في ما يقتضيه العقل ضد جميع سورات الانفعالات او
 مشاق الافعال وهذا الاعتبار من التمايز لا يفيد تمايزاً في ملكة الفضيلة من
 جهة العدالة والعفة والشجاعة لان كل فضيلة خالصة من حيث هي ملكة ينبغي
 ان يكون لما نوع من الثبات حتى لا تتغير من ضدها وهو شأن الشجاعة على

ما تقدم ومن حيث هي فضيلة يَصْدُبُهَا الى الخير الذي يتضمن حقيقة المستقيم
او الواجب وقد تقدم ان هذا شأن العدالة ومن حيث هي فضيلة خلقية مشاركة
في العقل ترعى في جميع الاشياء الحد الذي يقتضيه العقل ولا تمدها وقد تقدم
ان هذا شأن العفة وانما يظهر ان صفة التمييز التي تخص بالفتنة هي وحدها
تمتاز عن الصفات الثلاث الأخرى من حيث انها تخص بالعقل بالذات والثلاث
الأخرى تتضمن نوعاً من المشاركة فيه من حيث يعلقها على نحو ما بالانفعالات
او الانفعال . وعلى هذا تكون القطعة فضيلة مامية للثلاث الأخرى واما الثلاث
الأخرى فلا تكون فضائل متمايزة بينها اذ من الواضح ان الفضيلة الواحدة بينهما
ملكوة وفضيلة وخلقية . ومنهم من يعتبر هذه الفضائل الاربع وهو الامثل من
حيث يختص كل منها بموضوع خاص يبدو فيه على وجه الاصالة تلك الهيئة
العامة التي منها يؤخذ اسم الفضيلة كما تقدم في الفصل الآنف وعلى هذا واضح
ان الفضائل المتقدم ذكرها ملكات متمايزة بتمايز موضوعاتها
اذا اجيب على الاول بان كلام غريغوريوس على الفضائل الاربع المتقدم
ذكرها انما هو بالاعتبار الاول او يقال ان هذه الفضائل الاربع توصف كل
منها بالأخرى بنوع من الفيض لان ما هو من شأن القطعة يسبح على الفضائل
الأخرى من حيث تدبر بالفتنة وكل واحدة من الفضائل الأخرى تسبح على الأخرى
باعتبار ان من استطاع الأصعب يستطيع الاسهل ايضاً فن قدر على قمع شهوات
السلطات الحسية لثلاث تمتدى حد الاعتدال مما هو في غاية الصعوبة صار بذلك
اقوى على قمع الشهوات في مخاطر الموت لثلاث تمتدى حد الاعتدال مما هو اسهل
جداً وبهذا الاعتبار توصف الشجاعة بالعفة كما توصف العفة ايضاً بالشجاعة
من سيجان الشجاعة عليها من حيث ان من كان بشجاعة ثابت الجأش ضد
اخطار الموت مما هو في غاية الصعوبة كان اقوى على الثبات ضد سورة اللذات

فقد قال توليوس في الواجبات «ليس يُعقل أن من لا يتهرهُ الخوف تهرهُ الشهوة وان من لا تغلبهُ المشقة يمكن ان تغلبهُ اللذة أحياناً»

وبذلك يتضح الجواب على الثاني ايضاً فان العفة تحفظ الاعتدال في كل شئ والشجاعة تقوي القلب على مدافعة أهواء الذات اما من حيث ان هذه الفضائل تتضمن بعض شروط عامة للفضائل او بطريق النقيض على ما تقدم وعلى الثالث بان تلك الشروط العامة للفضائل التي وضعها الفيلسوف ليست مخصوصة بالفضائل المتقدم ذكرها لكن يمكن تخصيصها بها بالطريقة التي تقدمت في جرم الفصل

الفصل الخامس

في ان قسمة امهات الفضائل الى فضائل سياسية ومزكية وفضائل النفس الزكية ومثالية هل هي صحيحة

يُتخلى الى الخامس بان يقال: يظهر ان قسمة هذه الفضائل الاربعة الى فضائل مثالية وفضائل النفس الزكية ومزكية وسياسية غير صحيحة فقد قال مقروبيوس في كلامه على حلم شينان ك ١٦ ب ٨ «الفضائل المثالية هي القائمة في العقل الالهي» وقال الفيلسوف في الحقيقيات ك ١٠ ب ٣ «ان وصف الله بالعدالة والشجاعة والعفة والفطنة لما يضحك منه» فيمتنع اذن ان تكون هذه الفضائل مثالية

٢ وايضاً يراد بفضائل النفس الزكية ما كانت مجردة عن الانفعالات فقد قال مقروبيوس في الموضع المتقدم ذكره «ليس من شأن عفة النفس الزكية قمع الشهوات الارضية بل نسيانها بالمرة ولا من شأن شجاعة النفس الزكية التنبل على الانفعالات بل جهلها» وقد تقدم في مب ٥٩ ف ٢ ان هاتين الفضيلتين يمتنع تجردهما عن الانفعالات ٠ فاذا يمتنع كونهما فضيلتين

لنفس الزكية

٣ وإيضاً قال مقروبيوس : إنما يتصف بالفضائل المزكية « أولئك الذين يهربون على نحو ما من البشريات ويتشبثون بالالهيات وحدها » وهذا مستقيم في ما يظهر فقد قال توليوس في الواجبات لك^١ « الذين يقولون انهم يحتقرون ما يعظمه كثيرون » يعني الولايات والاحكام « فليس اني لا اعتبر فعلهم هذا محموداً فقط بل اعتبره مذموماً ايضاً » . فليس يوجد اذن فضائل مزكية

٤ وايضاً قال مقروبيوس ان الفضائل السياسية هي « ما بها يدبر الرجال الاختيار امرا للجمهور ويحمون المدن » وهذا الخير العام إنما تتكفل به العدالة الشرعية وحدها كما قال الفيلسوف في الحلقيات لك^٢ ب^١ . فاذا ليس ينبغي ان يقال لتغيرها فضائل سياسية

لكن يعارض ذلك قول مقروبيوس في الموضع المتقدم ذكره « ان فلوطينوس الذي هو امام كافلاطون بين معلمي الفلسفة قال ان اجناس امهات الفضائل اربعة فالأولى تدعى سياسية والسانية مزكية والثالثة فضائل النفس الزكية والرابعة مثالية »

والجواب ان يقال لابد لحصول الفضيلة للنفس من اتمامها بشيء وهذا هو الله الذي اذا اتممتنا به صلحت سيرتنا كما قال اوغسطينوس في آداب الكنيسة ب^٦ فلا بد اذن ان يكون للفضيلة الانسانية مثال سابق في الله كما توجد فيه ايضاً وجوداً سابقاً حقائق جميع الاشياء . اذا تقرر ذلك جاز اعتبار الفضيلة من حيث وجودها المثالي في الله وبهذا الاعتبار يقال الفضائل المتقدم ذكرها مثالية بمعنى ان يراد بالنقطة في الله العقل الالهي وبالصفة التفات نظره تعالى الى نفسه كما ان الصفة يقال عندنا باعتبار موافقة الشهوانية للعقل وبشجاعة الله عدم تغيره وبعдалته حفظ الشريعة الازلية في افعاله كما قال فلوطينوس . ولما

كان الانسان بطبعه حيواناً سياسياً كان يقال لهذه الفضائل من حيث هي موجودة في الانسان بحسب طبعه سياسية اي من حيث ان الانسان يصير بهذه الفضائل مستقيماً في ادارة الامور البشرية وبهذا المعنى كان كلامنا الى الآن على هذه الفضائل . الا انه لما كان من شأن الانسان ان يسمو الى الالهيات ايضاً وقد اشير علينا بذلك في الكتاب المقدس غير مرة كقوله في متى ٤٨ : « كونوا كاملين كما ان اباكم السماوي هو كامل » كان لابد من جعل فضائل متوسطة بين السياسية التي هي فضائل انسانية وبين المثالية التي هي فضائل الهية وهذه الفضائل المتوسطة تتايز بحسب اختلاف الحركة والمتنهي فيها فضائل المتسامين والنازعين الى الشبه الالهي وهذه يقال لها فضائل زكية وذلك متى كانت القطة تحتقر بتأمل الالهيات جميع العالميات وتوجه جميع افكار النفس الى الالهيات وحدها والصفة تتجافى عما يقتضيه استعمال البدن بقدر ما تحمله الطبيعة والشجاعة تدفع الرعب عن النفس بسبب تركها البدن واقبالها على الملويات والعدالة تجعل النفس بكليتها ان ترضى بسلوك هذا السبيل . ومنها فضائل الذين قد ادركوا الشبه الالهي ويقال لها فضائل النفس الزكية وذلك متى كانت القطة تنظر في الالهيات وحدها والصفة لاتعرف الشهوات الارضية والشجاعة تجهل الانفعالات والعدالة تتفق مع العقل الالهي بعهد دائم باقتدائها به . وهذه الفضائل خاصة بالسعداء او ببعض الذين ادركوا في هذه الحياة غاية الكمال

اذ اوجب على الاول بان الفلاسوف لما يتكلم على هذه الفضائل باعتبار ثقلها بالامور البشرية كتعلق العدالة بالبيع والشراء والشجاعة بالخوف والصفة بالشهوات اذ ان وصف الله بها بهذا المعنى لما يتضح منه وعلى الثاني بان الفضائل البشرية اي فضائل الناس الموجودين في هذا العالم

تتعلق بالانفعالات . واما فضائل الدين ادركوا السعادة التامة فهي مجردة عن الانفعالات ومن ثم قال فلوطينوس « الفضائل السياسية تخفض الانفعالات » اي تعدلها « والثانية اي المزية تزيلها والثالثة اي فضائل النفس الزكية تنسبها والرابعة اي المثالية لا يجوز فيها ذكرها » وقد يجاب ايضا بان كلام هذا الفيلسوف هناك على الانفعالات باعتبار دلالتها على حركات غير منتظمة

وعلى الثالث بان ترك البشريات حيث تقتضيها الضرورة رذيلة وهو في ماعدا ذلك فضيلة وعلى هذا قال توليوس قبيل ذلك « ينبغي عذر اولئك الذين لا يعتون بسياسة الشعب بل ينقطعون بثاقب عقلمهم الى درس المعلوم والذين بسبب وهن صحتهم او بسبب آخراهم يتركون الخطط السياسية ويتنزلون لغيرهم عن سلطان الامر والنهي وشرفه » ويوافق هذا قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٩ « ان محبة الحق تقتضي الفراغ المقدس وضرورة المحبة توجب الانشغال بامور العدل . فان لم يامرنا احد بحمل هذا القوم ينبغي الفراغ لادراك الحق والنظر فيه وان امرنا به وجب تحمله لضرورة المحبة »

وعلى الرابع بان العدالة الشرعية لما تتعلق وحدها بالخير العام بطريق المباشرة ولكنها توجه اليه بطريق الامر جميع الفضائل الاخر كما قال الفيلسوف في الخلقيات ه ب ١ اذ يجب ان يعتبران الفضائل السياسية باعتبار المراد منها هنا لا تتكفل بخير المجتمع فقط بل بخير اجزائه ايضا كاللذات او الشخص الفرد



المبحث الثاني والستون

في الفضائل اللاهوتية — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الفضائل اللاهوتية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل يوجد فضائل لاهوتية — ٢ في ان الفضائل اللاهوتية هل هي مميزة للفضائل العقلية والخلقية — ٣ في انها كم هي وما هي نسبة في ترتيبها

الفصل الأول

هل يوجد فضائل لاهوتية

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يوجد فضائل لاهوتية في الطبيعات كـ١٧م » ان الفضيلة هي استعداد الكمال للافضل واريد بالكمال ما كان مستعداً بحسب الطبيعة » وما كان المبدأ فهو فوق طبيعة الانسان . فإذا ليست الفضائل اللاهوتية فضائل الانسان

٢ وايضاً ان معنى الفضائل اللاهوتية الفضائل الالهية . والفضائل الالهية هي الفضائل المثالية كما تقدم في البحث الأنف فـ٥ . وهي لا توجد فينا بل في الله . فإذا الفضائل اللاهوتية ليست فضائل الانسان

٣ وايضاً يراد بالفضائل اللاهوتية الفضائل التي بها توجه الى الله الذي هو المبدأ الأول والغاية القصوى . والانسان متوجه بطبيعة العقل والارادة الى المبدأ الاول والغاية القصوى . فلا حاجة اذن في توجه العقل والارادة الى الله الى ملكات فضائل لاهوتية

لكن يمارض ذلك ان اوامر الشريعة تتعلق بافعال الفضائل . وفي الشريعة الالهية اوامر تتعلق بافعال الايمان والرجاء والمحبة ففي مي ٨: ٢ » ايها المتقون الله آمنوا به » ثم قال » ارجوه » ثم قال » احبوه » . فإذا الايمان والرجاء والمحبة فضائل موجهة الى الله . فهي اذن لاهوتية

والجواب ان يقال ان قوة الانسان على الافعال التي تسوقه الى السعادة تستكمل بالفضيلة كما يتضح مما مر في مب ٣ فـ٥ ومب ٤ فـ٧ ومب ٥ فـ٥٣ . وللانسان سعادتان كما مر في مب ٣ فـ٢ ومب ٥ فـ٥ احدهما معادلة للطبيعة الانسانية وهي التي يستطيع الانسان البلوغ اليها بمبادئ طبيعية والثانية مجاوزة لطبيعة الانسان وهي التي لا يستطيع الانسان البلوغ اليها الا بالقدرة الالهية

باعتبار مشاركته على نحو ما سبق في الألوهة على حسب قوله في ٢ بطرس ١ اتنا صرنا بالمسيح « شركاء » في الطبيعة الالهية » ولما كانت هذه السعادة مجاوزة نسبة الطبيعة الانسانية لم يكن في مبادئ الانسان الطبيعية التي هي مصدر اعماله الصالحة في ضمن حدود نسبته كفاً لسوقه الى هذه السعادة فوجب من ثم ان يفرغ عليه بالقوة الالهية بعض مبادئ. ينساق بها الى السعادة الفائقة الطبيعة كما ينساق بالمبادئ الطبيعية الى الفاية الطبيعية له وان كان يحتاج في هذه ايضاً الى المدد الالهي . وهذه المبادئ . يقال لما فضائل لاهوتية اولاً لتكون الله هو موضوعها من حيث اتنا ننساق بها كما ينبغي الى الله وثانياً لكونها تُفرغ علينا من الله وحده وثالثاً لانها اتما وردت في الكتاب المقدس بمجرد الوحي الالهي اذا اوجب على الاول بان الطبيعة تُسند الى شيء على ضررين بالذات وهذا الاعتبار كانت الفضائل اللاهوتية فوق طبيعة الانسان وبالمشاركة كاشتراك الحطب المشتعل في طبيعة النار وهذا المعنى يتفق للانسان على نحو ما ان يشترك في الطبيعة الالهية كما تقدم في جرم الفصل وعلى هذا يصح انصاف الانسان بهذه الفضائل بمعنى المشاركة في طبيعة الغير

وعلى الثاني بان هذه الفضائل لا يقال لها الهية بمعنى ان الله متصف بها بل بمعنى اتنا نتصف بها بقدرة الله وبالنسبة اليه فهي اذا ليست مثالية بل ممثلة وعلى الثالث بان العقل والارادة يتوجهان طبعاً الى الله من حيث هو مبدأ الطبيعة وغايتها على قدر ما يناسب الطبيعة لكنهما لا يتوجهان اليه طبعاً توجهاً كاملاً من حيث هو موضوع السعادة الفائقة الطبيعة

الفصل الثاني

في ان الفضائل اللاهوتية هل هي مميزة للفضائل العقلية والخلقية يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضائل اللاهوتية ليست مميزة

للفضائل الخلقية والعقلية لانها اذا حصلت للنفس الانسانية فلا تمدو ان تكون كالألما في جزئها العقلي او في جزئها الشوقي . والفضائل التي هي كالألما للجزء العقلي يقال لها عقلية والفضائل التي هي كالألما للجزء الشوقي يقال لها خلقية . فإذا ليست الفضائل اللاهوتية مائة للفضائل الخلقية والعقلية

٢ وايضاً يراد بالفضائل اللاهوتية تلك الفضائل التي تسوقنا الى الله . وفي جملة الفضائل العقلية فضيلة تسوقنا الى الله وهي الحكمة التي تتعلق بالاشياء من حيث تنظر في العلة العليا . فإذا ليست الفضائل اللاهوتية مائة للفضائل العقلية

٣ وايضاً قد اوضح اوغسطينوس في كتاب آداب الكيسة ب ١٥ ان الفضائل الاربع الالهية هي نظام الحب . واخبر هو المحبة التي تجعل فضيلة لاهوتية . فإذا ليست الفضائل الخلقية مائة للفضائل اللاهوتية

لكن يعارض ذلك ان ما هو فوق طبيعة الانسان مائة لما هو بحسبها . والفضائل اللاهوتية هي فوق طبيعة الانسان الذي يتصف بالفضائل العقلية الخلقية باعتبار طبيعته كما يظهر مما مر في مب ٥٨ ف ٥ و ٤ . فهي اذن متميزة والجواب ان يقال قد مر في مب ٥٤ ف ٢ ان الملكات تتفاير بالنوع بحسب تمايز الموضوعات الصوري . وموضوع الفضائل اللاهوتية هو الله الذي هو الغاية القصوى للاشياء باعتبار كونه مجاوزاً ادراك عقلا وموضوع الفضائل العقلية والخلقية شيء . يتطالع ادراكه بالعقل البشري . فإذا الفضائل اللاهوتية مغايرة بالنوع للفضائل الخلقية والعقلية

اذ اوجب على الأول بان الفضائل العقلية والخلقية كالألما لعقل الانسان وشوقه بحسب نسبة الطبيعة البشرية واما الفضائل اللاهوتية فهي كالألما على وجه فائق الطبيعة

وعلى الثاني بأن الحكمة التي جعلها الفيلسوف في الخلقيات لشب ٦ ب ٣ و ٧ فضيلة عقلية تنظر في الالهيات من حيث هي خاصةً لنظر العقل الانساني واما الفضيلة اللاهوتية فتتفرع فيها من حيث تفوق العقل الانساني

وعلى الثالث بانه وان كانت فضيلة المحبة حياً الا انه ليس كل حب محبة فقولاه اذن ان كل فضيلة هي نظام الحب يحتمل ان يكون المراد به مطلق الحب او الحب الذي هو فضيلة المحبة فان كان المراد به مطلق الحب كان معنى ذلك ان كلاً من امهات الفضائل تقتضي عاطفة مرتبة واصل كل عاطفة ومبدأها هو الحب كما مر في مب ٢٥ ف ٢ وان كان المراد به فضيلة المحبة فليس معناه ان كل فضيلة اخرى هي فضيلة المحبة بالذات بل ان سائر الفضائل تتوقف بوجودها على المحبة كما سيأتي بيانه في ف ٤ وفي ثا ١٠ ثا ٢٣ مب ٢٣ ف ٧ هـ

الفصل الثالث

هل جعل الايمان والرجاء والمحبة فضائل لاهوتية صواباً

يتخلى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب جعل الفضائل اللاهوتية ثلاثاً اي الايمان والرجاء والمحبة لان نسبة الفضائل اللاهوتية الى السعادة الالهية كنسبة ميل الطبيعة الى الغاية الطبيعية . والفضائل المتجهة الى الغاية الطبيعية انما يحتمل منها فضيلة واحدة طبيعية وهي تعقل المبادئ . فاذا يجب ان يحتمل فضيلة لاهوتية واحدة فقط

٢ وايضاً ان الفضائل اللاهوتية هي اكمل من الفضائل العقلية والخلقية . والايمان ليس يحتمل في جملة الفضائل العقلية بل هو شيء لا ادنى من الفضيلة لكونه معرفة ناقصة وكذلك الرجاء ليس يحتمل في جملة الفضائل الخلقية بل هو شيء لا ادنى من الفضيلة لكونه انفعالاً . فبالاولى اذن لا يجب جعلها فضيلتين لاهوتيتين

٣ وايضاً ان الفضائل الالهوتية تسوق نفس الانسان الى الله . ونفس الانسان لا يمكن نسيانها الى الله الا بلجزء العقلي الموجود فيه العقل والارادة . فاذاً ليس يجب ان يكون الافضلان لا هويتان تكون احدهما كمالاً للعقل والاخرى كمالاً للارادة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣ : ١٣ « والذي يثبت الآن هو الايمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة »

والجواب ان يقال ان الفضائل الالهوتية تسوق الانسان الى السعادة الفاتقة الطبيعة كما يساق بالليل الطبيعي الى الغاية التي هي طبيعة له على ما تقدم في ف ١ . وهذا يحدث على ضربين اولاً بالعقل من حيث يشغل على المبادئ الأولى الكلية المعلومة لنا بنور العقل الطبيعي والتي عنها يصدر العقل في نظره وعمله . وثانياً باستقامة الارادة المائلة طبعاً الى خير العقل . الا ان كلا هذين منقط عن رتبة السعادة الفاتقة الطبع كقوله في ١ كور ٢ - ٩ « لم تر عين ولا سمعت اذن ولا خطر على قلب بشر ما اعد الله لمحبيه » ولذلك وجب ان يفاض على الانسان من جهة كليهما بوجه فائق الطبيعة شي يسوقه الى الغاية الفائقة الطبيعة اما اولاً فيفاض على الانسان من جهة العقل بعض المبادئ الفائقة الطبع التي تدرك بالنور الالهي وهي العقائد التي يملأ بها الايمان واما ثانياً فتفاض عليه الارادة التي تتوجه الى تلك الغاية باعتبار حركة القصد المتجهة الى تلك الغاية على انها شي لا يمكن الادراك وهذا يعود الى الرجاء وباعتبار ضرب من الاتحاد الروحي تسهيل به الارادة على نحو ما انى تلك الغاية وهذا يتم بالحبة لان شوق كل شي يتحرك ويميل طبعاً الى الغاية التي هي طبيعة له وهذه الحركة تحصل عن مطابقة الشيء نوعاً من المطابقة لغايته

اذاً اجيب على الاول بان العقل يقتدر الى اشباح معقولة يعقل بها فوجب ان

يُجْعَلُ فِيهِ مَلَكُوتٌ طَبِيعِيَّةٌ مضافَةٌ إِلَى الْقُوَّةِ وَأَمَّا طَبِيعَةُ الْإِرَادَةِ فَكَافِيَةٌ مِنْ نَفْسِهَا لِلتَّوَجُّهِ الطَّبِيعِيِّ إِلَى الْغَايَةِ بِاعْتِبَارِ الْقَصْدِ إِلَيْهَا وَبِاعْتِبَارِ الْمَطَابَقَةِ لَهَا . وَأَمَّا التَّوَجُّهُ إِلَى مَا فَوْقَ الطَّبِيعَةِ فَطَبِيعَةُ الْقُوَّةِ لَا تَكُنِي فِيهِ شَيْءٌ مِنْهَا وَلِذَلِكَ يَجِبُ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهَا مَلَكُوتٌ فَالْقُوَّةُ الطَّبِيعِيَّةُ بِاعْتِبَارِ كُلِّيْهَا

وَعَلَى الثَّانِي بَأَنَ فِي الْإِيمَانِ وَالرَّجَاءِ تَقْصُّدٌ مَا لَانَ الْإِيمَانُ يَتَعَلَّقُ بِمَا لَيْسَ يُرَى وَالرَّجَاءُ يَتَعَلَّقُ بِمَا لَيْسَ حَاصِلًا وَلِذَلِكَ كَانَ الْإِيمَانُ وَالرَّجَاءُ بَمَا هُوَ خَاضِعٌ لِلْقُدْرَةِ الْبَشَرِيَّةِ مُنْطَوِينَ عَنْ حَقِيقَةِ الْفَضِيلَةِ وَأَمَّا الْإِيمَانُ وَالرَّجَاءُ بَمَا هُوَ فَوْقَ طَاقَةِ الطَّبِيعَةِ الْبَشَرِيَّةِ فَهِيَ أَعْلَى مِنْ كُلِّ فَضِيلَةٍ مُنَاسِبَةٌ لَطَبِيعِ الْإِنْسَانِ كَقَوْلِهِ فِي الْكُورِ ١-٢٥ « أَضْعَفُ شَيْءٍ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ أَقْوَى شَيْءٍ لَدَى النَّاسِ »

وَعَلَى الثَّالِثِ بَأَنَ الشَّوْقَ يَقْضِي أَمْرَيْنِ الْحَرَكَةَ إِلَى الْغَايَةِ وَمَطَابَقَةَ الْغَايَةِ بِالْحُبِّ وَعَلَيْهِ يَجِبُ أَنْ يُجْعَلَ فِي الشَّوْقِ الْإِنْسَانِي فَضِيلَتَانِ لَاهُوتِيَّتَانِ أَيْ الرَّجَاءُ وَالْمُحَبَّةُ

الفصل الرابع

هل الإيمان متقدم على الرجاء والرجاء متقدم على المحبة

يُخْطِئُ إِلَى الرَّابِعِ بَأَنَ يُقَالَ : يَظْهَرُ أَنَّ تَرْتِيبَ الْفَضَائِلِ الْإِلَهِيَّةِ لَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْإِيمَانُ مُتَقَدِّمًا عَلَى الرَّجَاءِ وَالرَّجَاءُ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْمَحَبَّةِ لِأَنَّ الْأَصْلَ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْفَرْعِ . وَالْمَحَبَّةُ أَصْلُ جَمِيعِ الْفَضَائِلِ كَقَوْلِهِ فِي أِفْسَسَ ٣-١٧ « مُتَأَصِّلِينَ فِي الْمَحَبَّةِ وَتَسْبِيحِينَ عَلَيْهَا » فَالْمَحَبَّةُ أَذْنُ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى مَا سِوَاهَا

٢ وَابْتِغَاءً قَالَ أَوْغُسْطِينُوسُ فِي التَّلْمِيحِ السَّيِّئِ ١ ك ٣٧ « لَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَحِبَّ مَا لَمْ يَمْتَقِدْ وَجُودَهُ وَلَكِنَّهُ إِذَا اعْتَقَدَ وَاحِبٌ تَوَصَّلَ بِحَسَنِ عَمَلِهِ إِلَى أَنْ يَرْتَدَّ أَيْضًا » فَيَظْهَرُ أَذْنُ أَنَّ الْإِيمَانَ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَحَبَّةِ وَالْمَحَبَّةُ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الرَّجَاءِ

٣ وَابْتِغَاءً أَنَّ الْحُبَّ هُوَ مَبْدَأُ كُلِّ عَاطِفَةٍ كَمَا مَرَّ فِي مَب ٢٥ ف ٢ . وَالرَّجَاءُ

يدل على عاطفة ما تكونه انفعالا كما مر في مب ٢٦ ف ٢٠ فأذا المحبة التي هي الحب متقدمة على الرجاء

لكن يعارض ذلك الترتيب الذي وضعه الرسول بقوله في ا كور ١٣-١٣ « والذي ثبت الان هو الايمان والرجاء والمحبة »

والجواب ان يقال ان الترتيب ضربان كوني وكلي فبحسب الترتيب الكوني الذي به تتقدم الميول على الصورة والنقص على الكامل يتقدم الايمان على الرجاء والرجاء على المحبة في واحد بينه من حيث الافعال اذ الملكات تفاض معاً . لانه ليس يمكن ان تتوجه الحركة الشوقية نحو شيء بتوقعه او محبته ما لم يكن مدركاً بالحس او بالعقل . والعقل انما يدرك ما يتوقعه ويحبه بالايمان فأذا باعتبار الترتيب الكوني يجب ان يكون الايمان متقدماً على الرجاء والمحبة . وكذا انما يجب الانسان شيئاً من حيث يعتبره خيراً له والانسان متى رجا لنفسه من آخر ادراك خبر اعتبر من يعلق عليه هذا الرجاء خيراً له فأذا من طريق تطبيقه رجاءه على احد يخطئ الى محبته وهكذا باعتبار الترتيب الكوني يكون الرجاء متقدماً على المحبة في الفعل . واما بحسب الترتيب الكلي فالمحبة متقدمة على الايمان والرجاء لانها صورة لكليهما وبها يحصل لها كمال الفضيلة لان المحبة انما هي ام واصل لجميع الفضائل من حيث هي صورة لجميعها كما سيأتي بيانه في مب ٦٥ ف ٤ وفي ثا ١٠ مب ٢٣ ف ٧ و ٨

وبذلك يتضح الجواب على الاول

وعلى الثاني اجيب بان كلام اوغسطينوس على الرجاء الذي به يرجو صاحبه بما قد حصل له من الاستحقاقات ان يبلغ الى السعادة وهذا شأن الرجاء الذي قد حصلت له صورته وهو تابع للمحبة وقد يمكن لراجع ان يرجو قبل ان تحصل له المحبة لانه قد حصل له من الاستحقاقات بل بما يرجو ان يحصل له منها

وعلى الثالث بان الرجاء يتعلق بامرين كما مر في مب ٤٠ ف ٢ عند الكلام على الانفعالات احدهما الموضوع الاصيل وهو الخير الذي يرجى وباعتبار هذا يتقدم الحب دائماً على الرجاء اذ ليس يرجى شيء الا بعد اشتباهه ومحبهه والثاني من يرجو ادراك الخير منه وباعتبار هذا يتقدم الرجاء اولاً على الحب وان كان بعد ذلك يزداد بالحب لانه متى رجا احد من احد ادراك خير ما يأخذ في ان يحبه ومن طريق محبه له يشتد رجاؤه منه



المبحث الثالث والستون

في علة الفضائل - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة الفضائل والحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل الفضيلة حاصلة لنا بالطبع - ٢ هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الانعاش - ٣ هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفرض - ٤ في ان الفضيلة التي تكسبها بتكرار الانعاش والفضيلة المتأخرة هل هما واحد بالنوع

الفصل الاول

في ان الفضيلة هل هي حاصلة لنا بالطبع

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة مركبة فينا بالطبع فقد قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٣ ب ٤ « الفضائل طبيعية ومركبة في الجميع على السواء » وقال انطونيوس في خطابه للربان « اذا غيرت الارادة الطبيعية فهو الفساد فلتخرج الحال الطبيعية تكن الفضيلة » وكتب الشارح على قول متى ٤ « كان يسوع يطوف الجليل كله يعلم الآية » يعلم الفضائل الطبيعية اي المدالة والعفة والتواضع المركبة في الانسان بالطبع »

٢ وايضاً ان خبر الفضيلة قائم بمطابقة العقل كما يظهر مما مر في مب ٥٥ ف ٤ . وما كان مطابقاً للعقل فهو طبيعي لانسان لان العقل هو طبيعة الانسان .

فالفصلية اذن مركبة في الانسان بالطبع
 ٣ وايضاً لما يقال طبيعي لنا لما يحصل عندنا منذ الولادة . وبعض الفضائل
 حاصلة عندنا منذ الولادة ففي ايوب ٣١ - ١٨ « الرأفة نمت معي منذ صباي
 ومعني خرجت من مستودع ابي » فالفصلية اذن حاصلة للانسان بالطبع
 لكن يعارض ذلك ان الحاصل للانسان بالطبع مشترك بين جميع الناس ولا
 يزول بالخطيئة لان « الخيرات الطبيعية باقية في الشياطين » ايضاً كما قال
 ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ، ق ١٩ . والفصلية ليست موجودة في جميع
 الناس وتزول بالخطيئة . فهي اذن ليست حاصلة للانسان بالطبع
 والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الصور الجسمانية حاصلة كلها من
 الداخل كالفاتلين بكون الصور وذهب آخرون الى انها واردة كلها من الخارج
 كالفاتلين بمرور الصور الجسمانية من علة مفارقة وذهب غيرهم الى ان هذه
 الصور حاصلة من الداخل باعتبار اي من حيث سبق وجودها في الخيول بالقوة
 وواردة من الخارج باعتبار اخراي من حيث خروجها الى الفعل بالفاعل .
 وكذا اختلفوا ايضاً في العلوم والفضائل فذهب قوم الى انها حاصلة كلها من
 الداخل بمعنى ان جميع العلوم والفضائل موجودة كلها وجوداً سابقاً في النفس
 ولكنه بالتعليم والممارسة ترتفع موانعها التي ترد على النفس من ثقل البدن كما
 ينبغي الحديد بالصقل وهذا كان مذهب الافلاطونيين . وذهب آخرون الى انها
 واردة كلها من الخارج اي بقوة عقل الفاعل كما قال ابن سينا وذهب غيرهم الى
 انها حاصلة لنا بالطبع من حيث الاستعداد لامن حيث التكامل كما قال الفيلسوف
 في المثلثات ك ٢ ب ١ وهذا هو الاصح . ولا بد لبيانته من اعتبار ان شيئاً يقال
 له طبيعي للانسان على نحوين باعتبار الطبيعة النوعية وباعتبار الطبيعة الشخصية
 ولما كان كل شيء يحصل على حقيقته النوعية من الصورة ويشخص بالمادة

وصورة الانسان هي النفس الناطقة ومادته هي البدن كان ما يلائم الانسان من جهة النفس الناطقة طبيعياً له باعتبار الحقيقة النوعية وما كان طبيعياً له باعتبار ما في بدنه من المزاج المخصوص فهو طبيعي له باعتبار الطبيعة الشخصية لان ما هو طبيعي للانسان من جهة البدن باعتبار النوع فهو يرجع باعتبار ما الى النفس اي من حيث ان هذا البدن مناسب لهذه النفس . والفضيلة على كلا النوعين طبيعية للانسان بنوع من الاجتهاد اما من جهة الطبيعة النوعية فمن حيث ان في عقل الانسان طبعاً بعض مبادئ الملومات والمفومات مدركة بالفطرة وهي بمنزلة جرائم للفضائل العقلية والحلقية من حيث ان في الارادة شوقاً طبيعياً الى الخير المطابق للعقل واما من جهة الطبيعة الشخصية فمن حيث ان بعض الناس متاهون باستعداد البدن تاهباً متفاضلاً لبعض الفضائل اي من حيث ان بعض القوى الحسية افعال لا اجزاء بذنية تساعد باستعدادها هذه القوى او تموقها في افعالها وهكذا تساعد او تموق القوى التطقية التي تخدمها هذه القوى الحسية وعلى هذا كان من الناس من له استعداد طبيعي للعلم ومنهم من له استعداد طبيعي للشجاعة ومنهم من له استعداد طبيعي للمعة وعلى هذه الاوجه كانت الفضائل العقلية والحلقية حاصلة لنا بالطبع باعتبار نوع من ابتدائها الاستعدادي لا باعتبار تمامها لان الطبيعة محدودة الى واحد وتقام هذه الفضائل لا يحصل بطريقة واحدة من الفعل بل بطرق مختلفة باختلاف المواد التي تعمل فيها الفضائل وباختلاف الظروف . وهكذا يضح ان الفضائل حاصلة عندنا بالطبع باعتبار الاستعداد والابتداء لا باعتبار الكمال ما خلا الفضائل اللاهوتية فانها بكتبتها واردة من الخارج

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان الاعتراضين الاولين يتجهان على كون جرائم الفضائل حاصلة لنا بالطبع من حيث نحن ناطقون والثالث

يقبه على انه بناء على ما في البدن من الاستعداد الطبيعي الذي يحصل منذ الولادة كان في بعض الناس استعداد للرافة وفي بعضهم استعداد للتنعف وفي غيرهم استعداد لفضيلة اخرى

الفصل الثاني

هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الافعال

يُحْتَطَى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الفضائل لا تحصل عندنا بتكرار الافعال فقد قال اوغسطينوس في شرحه قوله في روم ١ «كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة» ما نصه «ان حياة الغير المؤمنين كلها خطيئة وليس شي خيراً من دون الخير الاعظم وحيث كان الحق مجهولاً كانت فضيلة كاذبة حتى في افضل الاخلاق» والايمان ليس يمكن حصوله بالافعال بل انما يحصل فينا من الله كقوله في افسس ٨: ٢ «خلصتم بالايمان من النعمة» فاذا امتنع حصول فضيلة عندنا بتكرار الافعال

٢ وايضاً ان الخطيئة مضادة للفضيلة فلا تحملها معها. والانسان لا يستطيع اجتناب الخطيئة الابنمية الله كقوله في حك ٨: ٢١ «علت باي لا استطيع ان اكون عفيفاً ما لم يهيني الله» فاذا كذلك ليس يمكن حصول شي من الفضائل عندنا بتكرار الافعال بل بموهبة الله فقط

٣ وايضاً ان الافعال التي تقع بدون الفضيلة ليس لها كمال الفضيلة. ويمتنع كون المعلول اكمل من علته. فيمتنع اذن حصول الفضيلة بالافعال السابقة لها لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ك ٤ ب ١٦ و ٢٢ «الخير افضل من الشر» وملكات الرذائل تحصل عندنا بالافعال الطالحة فبالاولى اذن يجوز ان تحصل عندنا ملكات الفضائل بالافعال الصالحة والجواب ان يقال ان حصول الملكات بالعموم عن الافعال قد مر الكلام

عليه في مب ٥١ ف ٢ و ٣ اما الآن من جهة الفضيلة بالخصوص فلا بد من اعتبار ما تقدم في مب ٥٥ ف ٣ و ٤ من ان الانسان بالفضيلة تستكمل قوته الى الخير ولما كانت حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٣ او بالعدد والوزن والمقدار كما في حك ١١ ووجب ان يعتبر خبر الانسان بحسب قاعدة ما وهناك قاعدة ثان كما في مب ١٩ ف ٣ و ٤ العقل الانساني والشرعية الالهية ولما كانت الشرعية الالهية قاعدة اعلى كانت اعم فكان كل ما يقاس بالعقل البشري يقاس ايضا بالشرعية الالهية ولا يمكن فاذا فضيلة الانسان المتجهة الى الخير الذي يتقدر بقاعدة العقل الانساني يمكن حصولها بالافعال الانسانية من حيث ان هذه الافعال تصدر عن العقل المندرج هذا الخير تحت سلطانه وقاعدته واما الفضيلة التي تسوق الانسان الى الخير من حيث يتقدر بالشرعية الالهية لا بالعقل الانساني فلا يمكن حصولها بالافعال الانسانية التي مبدؤها العقل بل انما تحصل عندنا بالفعل الالهي فقط ولهذا عندما اراد اوغسطينوس حد هذه الفضيلة قال فيه « التي يفعلها الله فينا من دوننا »

وعلى هذه الفضيلة ايضا يفهم الاعتراض الاول

واجب على الثاني بان الفضيلة المناهضة بالقوة الالهية ولا سيما اذا اعتبرت في كمالها لا تحتمل معها خطيئة مميّنة واما الفضيلة المكتسبة باجتهاد الانسان فيحوز ان تحتمل معها فعلا من افعال الخطيئة ولو كانت مميّنة لان استعمال الملكة الحاصلة لنا خاضع لارادتنا كما في مب ٤٩ ف ٣ و ٤ وملكه الفضيلة المكتسبة والاجتهاد لا تنسد بفعل واحد من افعال الخطيئة لان الملكة لا يضادها الفعل بنفسه بل الملكة ولذالك فالانسان وان كان لا يستطيع من دون النعمة اجتناب الخطيئة المميّنة بحيث لا يعترف اصلا بخطيئة مميّنة فهو يستطيع مع ذلك ان

يكتسب باجتهاده ملكة الفضيلة التي يقاها في الغالب عن الافعال الطالحة
وخصوصاً عن الافعال المضادة جداً للعقل . وهناك ايضاً خطايا مينة لا يستضع
الانسان بوجه من الوجوه ان يجنبها بدون النعمة وهي المقابلة قصداً للفضائل
اللاهوتية التي انما تحصل لنا بموهبة النعمة على ان هذا شيئاً في له مزيد يان
في الفصل الثاني

وعلى الثاني بان للفضائل المكتسبة عندنا بذوراً او مبادئ فطرية سابقة لها
وهذه المبادئ هي اشرف من الفضائل المكتسبة بقوتها كما ان تعقل المبادئ
النظرية اشرف من معرفة النتائج واستقامة العقل الطبيعي اشرف من تعديل
الشوق الذي يحصل بمشاركة العقل وهو يرجع الى الفضيلة الخلقية . وعلى هذا
فالافعال الانسانية باعتبار صدورها عن مبادئ اعلى يجوز ان تكون علّة
للفضائل الانسانية المكتسبة

الفصل الثالث

هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس لنا فضائل مفاضة علينا من الله
سوى الفضائل اللاهوتية لان ما يمكن حدوثه عن الملل الثانية لا يحدث عن
الله مباشرة الا ان يكون ذلك احياناً على سبيل المعجزة لان من شريعة اللاهوتية
احدث الاخير بالتوسط كما قال ديونيسيوس في مراتب السلاطة السجاوية ب ٨
و ١٥١٠ . والفضائل العقلية والخلقية يمكن حصولها فينا بافعالنا كما تقدم في الفصل
الآف . فاذا ليس ينبي القول بحصولها فينا بالفيض

٢ وايضاً اذا كان لا يوجد في افعال الطبيعة شي دون فائدة فأولى ان لا
يوجد ذلك في افعال الله . والفضائل اللاهوتية تكني لسوقنا الى الخير الفائت
الطبيعة . فاذا ليس يجب ان يكون هناك فضائل اخرى فائقة الطبيعة مفاضة

علينا من الله

٣ وايضاً اذا كانت الطبيعة لا تفعل باثنين ما يمكن ان تفعله بواحد فأولى ان يكون الله كذلك . والله قد غرس في نفسنا مبادئ الفضائل كما في شرح عبر ١٠ فإذا ليس يجب ان يحدث فينا فضائل اخرى بالفيض

لكن يعارض ذلك قوله في حث ٧:٨ « تعلم العفة والعدل والقطنة والقوة » والجواب ان يقال لا بد من معادلة المخلوقات لعلها ومبادئها . وجميع الفضائل العقلية والخلقية التي نكتسبها بافعالنا تصدر عن مبادئ طبيعية لما سابقة وجودنا كما مر في ف ١ وفي م ١٥١٠ وبدلاً من هذه المبادئ الطبيعية نقاض عابثاً من الله الفضائل اللاهوتية التي تسوقنا الى غاية فائقة الطبيعة كما مر في البحث الآنف ف ٣ . فإذا لا بد ان يكون لنا ملكات اخرى مفاضة علينا من الله تعادل ايضاً هذه الفضائل اللاهوتية وتكون نسبتها الى الفضائل اللاهوتية كنسبة الفضائل الخلقية والعقلية الى مبادئ الفضائل الطبيعية

إذا اجب على الاول باننا نسلم ان بعض الفضائل الخلقية والعقلية يمكن ان تحصل عندنا بافعالنا لكنها ليست معادلة للفضائل اللاهوتية فلا بد اذن من حصول فضائل اخرى عن الله مباشرة تكون معادلة لما

وعلى الثاني بان الفضائل اللاهوتية تكفي لان تسوقنا الى غاية فائقة الطبيعة باعتبار نوع من البداية اي من حيث تسوقنا الى الله مباشرة الا انه لا بد من فضائل اخرى مفاضة تستكمل بها النفس بالنظر الى امور اخرى وان كان ذلك بالنسبة الى الله

وعلى الثالث بان قوة تلك المبادئ القطرية لا تتمدى معادلة الطبيعة ولذلك كان الانسان بالنسبة الى الغاية الفائقة الطبيعة محتاجاً الى ان يستكمل بمبادئ اخرى فوق تلك المبادئ القطرية

الفصل الرابع

في ان الفضيلة التي نكتسبها ب تكرار الافعال والفضيلة المفاضة هل ما واحد بالتدريج يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفضائل المفاضة ليست متغايرة بالتدريج للفضائل المكتسبة اذ يظهر بما تقدم ان الفضيلة المكتسبة والفضيلة المفاضة لا تشتركان الا بالنسبة الى الناية القصوى . والملكات والافعال الانسانية لا تستفيد حقيقتها النوعية من الناية القصوى بل من الناية القريبة . فاذًا ليست الفضائل الحقيقية او العقلية المفاضة متغايرة بالتدريج للفضائل المكتسبة

٢ وايضًا ان الملكات تُعرف بالافعال . وفعل العفة المفاضة والمكتسبة واحدٌ بعينه وهو تعديل شهوة اللس . فاذًا ليستا متغايرتين بالتدريج

٣ وايضًا ان الفضيلة المكتسبة والفضيلة المفاضة تتغايران تقارير المصنوع من الله مباشرة والمصنوع من الخليفة . والانسان المتكون من الله والمولود من الخليفة واحدٌ بالتدريج وكذلك المين الممنوحة منه تعالى للآلهة والمتكونة بقوة الطبيعة . فيظهر اذن ان الفضيلة المكتسبة والمفاضة واحدٌ بالتدريج

لكن يعارض ذلك ان الفصل المأخوذ في الحد اذا تغير تغير به النوع . وسيُفي حد الفضيلة المفاضة يقال « التي يفعلها الله فينا بدوننا » كما مر في مب ٥٥ ف ٤ . فاذًا الفضيلة المكتسبة التي لا يصدق ذلك عليها متغايرة بالتدريج للفضيلة المفاضة

والجواب ان يقال ان الملكات تتغاير بالتدريج على نحوين اولًا باعتبار ما لموضوعاتها من الحقائق الخاصة والصورية كما مر في مب ٥٤ ف ٢ وموضوع كل فضيلة هو الخير المحفوظ في مادتها كما ان موضوع العفة هو خير المستذات في شهوات اللس وحقيقة هذا الموضوع الصورية هي من جهة العقل الذي يمين حد الاعتدال في هذه الشهوات وحقيقته المادية ما كان من جهة الشهوات .

ولا يخفى ان حقيقة حد الاعتدال الذي توجه قاعدة العقل البشري في هذه الشهوات مباحنة لحقيقة حد الاعتدال الذي توجه امتعاده الالهية فان حد الاعتدال المعين بالعقل البشري في تناول الاطعمة مثلاً هو ان لا يضر بصحة البدن ولا يمنع من فعل العقل واما قاعدة الشريعة الالهية فتقتضي ان يقرر الانسان بدنه ويستعبده بالاساك عن الطعام والشراب وما اشبه ذلك . ومن ذلك يتضح ان العفة المتعاضة والمكتسبة متغايرتان بالنوع وقس عليها سائر الفضائل . وثانياً باعتبار الغاية التي تترجم اليها المكات فان صحة الانسان وصحة الفرس متغايرتان بالنوع بسبب تمايز انطبعة التوجهتين اليها وعلى هذا النحو قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤ « ان فضائل اهل المدينة تختلف باختلاف السياسة التي يحسنون التوجه اليها » وعلى هذا النحو ايضاً تنافى بالنوع الفضائل الخلقية المتعاضة التي بها تصلح حال الناس بالنسبة الى كونهم « مواطني القديسين واهل بيت الله » وسائر الفضائل المكتسبة التي بها تصلح حال الانسان بالنسبة الى الامور البشرية

اذاً اجب على الاول بان الفضيلة المتعاضة والمكتسبة لانتفايران بالنوع باعتبار النسبة الى الغاية القصوى فقط بل باعتبار النسبة الى موضوع كل منهما ايضاً كما تقدم

وعلى الثاني بان العفة المكتسبة والمتعاضة لا تتبدلان شهوة الانداز في الممرسات على نحو واحد كما تقدم فلم يكن لها فعل واحد
وعلى الثالث بان الله منح الاله عيناً ليفعل بها نفس ما تفعله سائر الالهين المتكوثة بالطبيعة ولهذا لم تكن مغايرة لها بالنوع وكذا الحال لو اراد الله ان يفيض على الانسان بطريق الهجرة نفس الفضائل التي تكتسب بالافعال ولكن هذا خارج عن غرض كلامنا هنا كما تقدم في جرم الفصل

البحث الرابع والستون

في توسط الفضائل — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في خواص الفضائل واوّلها في توسطها وثانيها في تلازمها وثالثها في تساويها ورابعها في بقائها . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان الفضائل الخلقية هل هي اوساط — ٢ في ان وسط الفضيلة هل هو وسط خارجي او ذهني — ٣ في ان الفضائل العقلية هل هي اوساط — ٤ في ان الفضائل اللاهوتية هل هي اوساط

الفصل الاول

في ان الفضائل الخلقية هل هي اوساط

يُنطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية ليست وسطاً فان الاقصى مناف لحقيقة الوسط . والاقصى من حقيقة الفضيلة في كتاب السماء ١ م ١١٦ ان الفضيلة هي اقصى القوة . فاذا ليست الفضيلة الخلقية وسطاً ٢ وايضاً ما كان منتهى فليس وسطاً . وبعض الفضائل الخلقية تنظر الى ما هو منتهى كظواهر الشهامة الى منتهى المجد ونظر العظمة الى منتهى النفقات كما في الخلقيات كـ ٤ ب ٢ و ٣ . فاذا ليست كل فضيلة خلقية وسطاً ٣ وايضاً لو كان من حقيقة الفضيلة الخلقية ان تكون وسطاً لكان ميلها الى الطرف مفسداً لما لا كالاتها . والحال ان من الفضائل الخلقية ما يستكمل ميله الى الطرف كالعفة التي تعامى كل لذّة دنسة فتبلغ الطرف وهي الطهارة البائنة منتهى الكمال والتصدق على الفقراء بجميع ما يملك هو الشفقة او الصفاء المتناهي في الكمال . فيظهر اذن ان ليس من حقيقة الفضيلة الخلقية ان تكون وسطاً لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٢ ب ٦ « الفضيلة الخلقية ملكة انسانية قائمة في الوسط »

والجواب ان يدل من شأن القضية ان تدور الانسان الى الخير كما مر في
 مبد ٥٥ ف ٣ والقضية الخلقية هي على وجه الخصوص مكملة لجزء النفس الشوق
 بالنظر الى موضوع معين . ومقياس الحركة الشوقية نحو المشتبهات وقاعدتها
 هو العقل . وخير كل ما يندرج تحت مقياس وقاعدة قائم بانطباقه على قاعدته كما
 ان خير المصنوعات قائم بانطباقها على قاعدة الصناعة . ومقتضى ذلك ان
 الشريعة هذه لاشياء قائم بمخالفة الشيء لتعدته او مقياسه وهذا يحدث
 بتعديه القاعدة بالافراط او بالتفريط كما يضحى في كذا قاعدة وقياس . وبذلك
 يظهر ان خير القضية الخلقية قائم بالانطباق على مقياس العقل ومن الواضح
 المعلوم ان الوسط بين الافراط والتفريط هو المساواة او المطابقة فقد وضع اذن
 ان القضية الخلقية وسط

اذ اوجب على الاول بان القضية الخلقية لماخيريتها الحاصلة من جهة قاعدة
 العقل وموضوعها الذي هو الانفعالات او الافعال فاذا اعتبرت من جهة العقل
 كان لها باعتبار مايطابق العقل حقيقة الطرف الواحد وهو المطابقة وكان للإفراط
 والتفريط حقيقة انطرف الآخر وهو المخالفة او عدم المطابقة واذا اعتبرت من
 جهة الموضوع كان لها حقيقة الوسط من حيث تحمل الانفعالات منطبقاً على
 قاعدة العقل ولهذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ « القضية باعتبار الجوهر
 وسط » من حيث ان قاعدة القضية تحمل من جهة موضوعها الخاص . واما باعتبار
 الاحسن والحسن اي من حيث لمطابقة العقل فهي طرف

وعلى الثاني بان الوسط والاضراف تعتبر في الافعال والانفعالات بحسب
 اختلاف الظروف فلا يمتنع اذن ان يكون شيء في بعض الفضائل طرفاً باعتبار
 ظرف ووسطاً باعتبار ظروف اخرى لمطابقة العقل وهذا هو الشأن في العظمة
 والشهامة . لانه اذا اعتبرت الكمية المطلقة في ما يتوجه اليه العظيم والشهم

يقال لما طرف وغاية ولما اذا اعتبرت بالنسبة الى ظروف اخرى كان لما حقيقة الوسط لان هذه الفضائل تتوجه الى هذا الطرف المتناهي بحسب قاعدة العقل اي حيث ينبغي ومتى ينبغي ولما ينبغي وانما يكون الافراط اذا توجه الى هذا الطرف المتناهي متى لا ينبغي او حيث لا ينبغي او لما ينبغي ويكون التفريط اذا لم يتوجه الى هذا الطرف المتناهي حيث ينبغي ومتى ينبغي وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الخلقيات ك ٣ ب ٣ « الشهم متطرف بكبر النفس واما بما هو كما ينبغي فوسط »

وعلى الثالث بان ما قدمناه في الشهامة يقال ايضاً في العفة والفرق فان العفة تعامى كل لذة دنسة والفرق تعامى كل غنى لاجل ما ينبغي وبحسب ما ينبغي اي بحسب امر الله ولجل الحياة الباقية فاذا قيل ذلك بحسب ما لا ينبغي اي بحسب اعتقاد باطل محرم او لاجل المجد الباطل كان فيه افراط وزيادة عن الحد المقدس واذا لم يفعل متى ينبغي او بحسب ما ينبغي كان رذيلة بالتفريط كما هو واضح في محالي نذر العفة والفرق

الفصل الثاني

في ان وسط الفضيلة الخلقية هل هو خارجي او ذهني

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان وسط الفضيلة الخلقية ليس ذهنياً بل خارجياً فان خير الفضيلة الخلقية قائم بكونها في الوسط . والخير قائم في الاعيان كما في الالهيات ك ٨ م ١٠ . فاذا وسط الفضيلة الخلقية خارجي ٢ وايضاً ان الفعل قوة ادراكية . والفضيلة الخلقية ليست قائمة في وسط الادراكات بل في وسط الافعال والانفعالات . فوسطها اذن ليس ذهنياً بل خارجياً

٣ وايضاً ان الوسط الذي يؤخذ بحسب المناسبة العددية او الهندسية وسطاً

خارجي . ومن هذا القبيل وسط المدالة كما في الخلقيات كـ ٣ ب . فإذا ليس
وسط الفضيلة الخلقية ذهنياً بل خارجياً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٦ ب « الفضيلة الخلقية
قائمة في وسط معين بالعقل بالنظر إلينا »

والجواب ان يقال ان الوسط الذهني يمكن ان يقال على معنيين أولاً بمعنى
كون الوسط حاصلًا في فعل العقل من حيث ان فعل العقل يُعْمَلُ في الوسط
وبهذا الاعتبار ليس وسط الفضيلة الخلقية ذهنياً اذ ليست كلاً لفعل العقل
بل لفعل القوة الشوقية . وثانياً على ان يكون المراد به ما يجعله العقل في موضوع
وبهذا الاعتبار يكون الوسط في كل فضيلة خلقية ذهنياً اذ انما يقال ان الفضيلة
الخلقية قائمة في الوسط لمطابقتها العقل المستقيم كما تقدم في الفصل الآنف .

لكن قد يعرض ان يكون الوسط الذهني هو الوسط الخارجي ايضاً فيجب حينئذ
ان يكون وسط الفضيلة الخلقية خارجياً كما في المدالة وقد لا يكون الوسط الذهني
هو الوسط الخارجي بل انما يُعْتَبَرُ بالنسبة إلينا وهذا هو شأن الوسط في سائر
الفضائل الخلقية . وتحقيق ذلك ان المدالة تتعلق بالافعال القائمة في الامور
الخارجية التي يجب تعيين الاستقامة فيها بالاطلاق وفي نفسها كما مر في مب ٦٠
ف ٢ ولهذا كان الوسط الذهني في المدالة هو عين الوسط الخارجي اي لكون
المدالة تَوْقِي كلاً ما يحق له من غير زيادة ولا نقصان . واما سائر الفضائل
الخلقية . فتتعلق بالانفعالات الباطنية التي يتعذر تعيين الاستقامة فيها على نحو
واحد بسبب تباين الناس في الانفعالات ولذلك يجب تعيين الاستقامة الذهنية
في الانفعالات بالنسبة إلينا لا تأثر بحسب الانفعالات

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان الاولين يتجهان على الوسط
الذهني الذي يوجد في فعل العقل والثالث يتجه على وسط المدالة

الفصل الثالث

في ان الفضائل العقلية هل هي 'وساط'

يُخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفضائل العقلية ليست اوساطاً اذ انما الفضائل الخلقية اوساطٌ من حيث تطبق على قاعدة العقل . والفضائل العقلية محلها العقل فليس لها في ما يظهر قاعدة اعلى . فاذا ليست الفضائل العقلية اوساطاً ٢ وايضاً ان وسط الفضيلة الخلقية تعينه الفضيلة العقلية في الخلقيات كـ ٢ ب ٦ « الفضيلة قائمة في الوسط المعين بالعقل بحسب ما بينه الحكيم » فلو كانت الفضيلة العقلية قائمة ايضاً في الوسط لوجب ان يمين لها الوسط بفضيلة اخرى فيلزم التسلسل في الفضائل

٣ وايضاً ان الوسط في الحقيقة يكون بين فئدين كما قال الفيلسوف في الالهييات كـ ١٠ م ٢٢ و ٢٣ . وليس في العقل تضادٌ في ما يظهر فان المتضادات انفسها باعتبار حصولها في العقل ليست متضادة بل تعقل معاً كالابيض والاسود والصحيح والسقيم . فاذا لاوسط في الفضائل العقلية

لكن يعارض ذلك ان الصناعة فضيلة عقلية كما في الخلقيات كـ ٦ ب ٣ . وللصناعة وسطٌ كما في الخلقيات كـ ٦ ب ١٠ . فاذا الفضيلة الخلقية وسطٌ

والجواب ان يقال ان خير الشيء وسطٌ باعتبار انطباقه على القاعدة او المقياس الذي يمكن تعديده بالاغراط والتفريط كما مر في ف ١٠ . والفضيلة العقلية متوجهة الى الخير كالفضيلة الخلقية على ما مر في مب ٥٥ ف ٣ . فنسبتها اذن الى حقيقة الوسط على حسب نسبتها الى المقياس . وخير الفضيلة العقلية هو الحق مطلقاً في الفضيلة النظرية كما في الخلقيات كـ ٦ ب ٢ . وباعتبار مطابقتها للشوق المستقيم في الفضيلة العملية . وحق عقلنا باعتباره على وجه الاطلاق متقدر بالخارج لان الخارج هو مقياس عقلنا في الالهييات كـ ١٠ م ٥ « لانه

من طريق كون الخارج موجوداً او غير موجود يحصل الحق وانصدق في الرأي والكلام» وعلى هذا تغير الفضيلة العقلية النظرية متوسط باعتبار مطابقتها للخارج من حيث ثبت ما هو موجود وبني ما ليس موجوداً وبذلك تقوم حقيقة الحق والانفراط يقع بالاجباب الكاذب الذي به ثبت ما ليس موجوداً والتفريط يقع بالسلب الكاذب الذي به بني ما هو موجود. وكذلك حق الفضيلة العملية اذا اعتبر بالنسبة الى الخارج كان له حقيقة المتقدر وعلى هذا يكون الوسط باعتبار المطابقة للخارج مستوياً في الفضائل العقلية النظرية والعملية. اما اذا اعتبر بالنسبة الى الشوق فله حقيقة القاعدة والمقدار. فاذا وسط الفضيلة الخلقية الذي هو استقامة العقل هو عنه وسط الحكمة الا انه في الحكمة متقدر وفي الفضيلة الخلقية قاعدة ومقدار. وكذلك الانفراط والتفريط يخالف اعتبارها في الموضعين

اذا اجيب على الاول بان الفضيلة العقلية ايضاً مقياساً كما تقدم ووسطها يعتبر بحسب المطابقة لذلك المقياس

وعلى الثاني بان التسلسل غير لازم في الفضائل لان مقياس الفضيلة العقلية وقاعدتها ليس جنساً آخر من الفضيلة بل الخارج

وعلى الثالث بان المتضادات ليس لما في النفس تضاداً لان احدها سبب لادراك الآخر الا ان في العقل تضاد الاجباب والسلب اللذين هما ضدان كما في آخر كتاب العبارة لانه وان لم يكن الوجود واللاوجود ضدتين بل تقيضين اذا اعتبر معناهما من حيث هما في الخارج لان احدهما موجود والآخر عدم محض الا انهما اذا اعتبرا من جهة فعل النفس فكلاهما يُعهم وجوداً. ولذلك فالوجود واللاوجود متناقضان الا ان اعتقادنا ان الخير خيرٌ مُضادٌ لاعتقادنا ان الخير ليس خيراً والفضيلة العقلية وسط بين هذين الضدين

الفصل الرابع

في ان الفضائل اللاهوتية هل هي اوساط

يُخطئ الى الربيع بان يقال: يظهر ان الفضيلة اللاهوتية وسط لان خير الفضائل الأخر وسط. والفضيلة اللاهوتية اعظم خيرة من الفضائل الأخر. فهي اذن اولى بان تكون وسطاً

٢ وايضاً ان وسط الفضيلة الخلقية يُعتبر بحسب انتظام الشوق بالعقل ووسط الفضيلة العقلية يُعتبر بحسب مطابقة عقلاً للخارج. والفضيلة اللاهوتية كمال للعقل والشوق كما مر في مب ٦٢ ف ٣. فهي ايضاً وسط

٣ وايضاً ان الرجاء الذي هو فضيلة لاهوتية وسط بين اليأس والفرور. وكذا الايمان فانه وسط بين البدع المتضادة كما قال بولس في كتاب الطيمتين. فان اعتقادنا ان في المسيح اقنوماً واحداً وطيمتين وسط بين بدعة نسطور القائل باقنومين وطيمتين وبدعة اوطيخي القائل باقنوم واحد وطيمية واحدة. فالفضيلة اللاهوتية اذن وسط

لكن يعارض ذلك ان كل ما كانت الفضيلة فيه وسطاً يجوز ان يقع فيه خطأ بالافراط كما يقع فيه خطأ بالتفريط ايضاً. والله الذي هو موضوع الفضيلة اللاهوتية لا يقع في حقّه خطأ بالافراط في سي ٤٣ : ٣٣ « باركوا الرب وارفعوه ما استطعتم فانه اعظم من كل مدح » فاذا ليست الفضيلة اللاهوتية وسطاً

والجواب ان يقال قد مر في ف ١ ان وسط الفضيلة يُعتبر بحسب مطابقتها لتاعتدها او مقياسها حيث امكن فيه الافراط او التفريط. ومقياس الفضيلة اللاهوتية يجوز اعتباره على ضربين احدهما ما كان باعتبار حقيقة الفضيلة وعلى هذا يكون مقياس الفضيلة اللاهوتية هو الله فان ايماننا يتقدر بصدق الله والمحبة

نقدر بخيرته والرجاء. يتقدر بمظم قدرته الشاملة ونحنه وهذا المقياس مجاوز
لكل طاقة بشرية وعليه فلا يستطيع انسان أصلاً ان يحب الله بقدر ما ينبغي
ان يحب ولا ان يؤمن به او يرجوه بقدر ما ينبغي فبالاولى اذن لا يمكن ان
يكون في ذلك افراط . وهذا الاعتبار لا يكون خيراً هذه الفضيلة وسطاً بل
كلما كان ادنى الى الخير الاعظم كان افضل . والثاني ما كان من جهتنا لانا
وان كنا لا نستطيع التوجه الى الله بقدر ما ينبغي يجب ان توجه اليه بالايان
والرجاء والمحبة على حسب مقدار حالتنا وعليه يجوز ان يعتبر في الفضيلة اللاهوتية
وسطاً واطراف بالعرض من جهتنا

إذا اجب على الاول بان خبر الفضائل العقلية والحلقية وسطاً بمطابقته القاعدة
او المقياس الذي يمكن تعديده وهذا لا محل له في النضائل اللاهوتية باعتبارها
في انفسها كما تقدم

وعلى الثاني بان الفضائل الحلقية والعقلية اما يستكمل بها عقلنا وشوقنا بالنسبة
الى المقياس المخلوق واما الفضائل اللاهوتية فانما يستكملان بها بالنسبة الى المقياس
الغير المخلوق فليس حكمها واحداً

وعلى الثالث بان الرجاء وسط بين الفرور والياأس من جهتنا اي من حيث
يوصف انسان بالفرور من طريق كونه يرجو من الله خيراً مجاوزاً لحالته او من
حيث انه ليس يرجو ما يمكن ان يرجوه باعتبار حالته الا انه يتمتع الافراط في
الرجاء من جهة الله اذ لا نهاية لخيرته — وكذلك الايمان ايضاً وسط بين
بدع متضادة لا بالمقياس الى موضوعه وهو الله الذي لا يمكن لوؤمن ان يفرط في
الايمان به بل من حيث يتوسط الاعتقاد الانساني بين اعتقادات متضادة كما
يتضح مما اسلفناه في الفصل الآنف



البحثُ الخامسُ والستونُ

في تلازم الفضائل — وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في تلازم الفضائل والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ في ان الفضائل الخلقية هل هي متلازمة — ٢ في انها هل يجوز تجمدها عن المحبة — ٣ هل يجوز تجرد المحبة عنها — ٤ هل يجوز تجرد الايمان والرجاء عن المحبة — ٥ هل يجوز تجرد المحبة عنهما

الفصل الأول

في ان الفضائل الخلقية هل هي متلازمة

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية ليست متلازمة بالضرورة لانها قد تحصل احياناً بممارسة الافعال كما في الخلقيات كـ ٢ ب ١ والانسان يجوز ان يترس في افعال فضيلة دون ان يترس في افعال فضيلة اخرى ٠ فاذا يجوز حصول احدى الفضائل الخلقية دون الاخرى

٢ وايضاً ان العظمة والشهامة فضيلتان خفتيتان ٠ ويجوز لانسان ان يحصل على غيرهما من الفضائل الخلقية دون ان يكون حاصلاً عليهما فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٢ ب ٢ « لا يستطيع الفقير ان يكون عظيماً » ويمكن مع ذلك ان يكون له فضائل اخرى وقال ايضاً هناك ب ٣ « من كان اهلًا لصفائر الامور ويكرم نفسه بها فهو عفيف ولكنهُ ليس بشهم » ٠ فاذا ليست الفضائل الخلقية متلازمة

٣ وايضاً كما ان الفضائل الخلقية كمال للجزء الشوقي من النفس كذلك الفضائل العقلية كمال للجزء العقلي منها ٠ والفضائل العقلية ليست متلازمة لجواز ان يحصل الانسان علماً دون علم آخر ٠ فاذا كذلك الفضائل الخلقية ليست متلازمة ٠

٤ وايضاً لو كانت الفضائل الخلقية متلازمة لم يكن ذلك الا لكون الحكمة رابطاً بينها وهذا ليس كافياً لتلازم الفضائل الخلقية فقد نرى ان انساناً يجوز ان يكون حكيماً في افعال فضيلة دون ان يكون حكيماً في افعال فضيلة اخرى كما يجوز ان يكون انسان ذا صناعة بالقياس الى بعض المصنوعات وليس ذا صناعة بالقياس الى مصنوعات اخرى . والحكمة هي المستور السديد للافعال . فإذا ليس من الضرورة ان تكون الفضائل الخلقية متمايزة

لكن يارض ذلك قول امبروسوس في تفسير لوقا ك٥ ب ٦ « ان الفضائل هي من التلازم والتقارن بحيث ان من احرز واحدة بظهر انه احرز فضائل كثيرة » وقول اوغطينوس في التالوث ك ٦ « الفضائل الحاصلة في نفس الانسان لا تتفارق بوجه من الوجوه » وقول غريغوريوس في اديانته ك ٢٢ « اذا انفردت احدى الفضائل عن سائرها فهي اما لا تكون فضيلة اصلاً او انها فضيلة ناقصة » وقول توليوس في المسائل التوسكولانية ك ٢ « اذا اقررت بخلوك عن فضيلة وجب خلوك عن جميع الفضائل »

والجواب ان يقال ان القضية الخلقية يجوز اعتبارها على نحوين اي كاملة او ناقصة فالناقصة كالغفة والشجاعة انما هي ميل حاصل فينا الى اصدار فعل من جنس الافعال الصالحة سواء كان هذا الميل حاصلًا عندنا بالقطرة ام بالمادة وبهذا الاعتبار ليست الفضائل الخلقية متلازمة فقد نجد في بعض الناس استعداداً فطرياً او عادياً لافعال السخاء دون ان يكون فيهم استعداد لافعال العفاف . والكاملة ملكة تميل بصاحبها الى اصدار فعل صالح كما ينبغي وبهذا الاعتبار يجب القول بتلازم الفضائل الخلقية وهذا يكاد الجميع يقولون به . وقد جعل لتحيق ذلك وجهان بحسب الوجهين اللذين جعلنا لتمايز امهات الفضائل فقد اسلفنا في مب ٦١ ف ٣ ان بعضاً جعلوا وجه الفرق بينها باعتبار بعض

احوال عامة للفضائل بحيث يكون التمييز راجعاً الى النصفة والاستقامة راجعة الى العدة والاعتدال الى العفة وثبات الجأش الى الشجاعة معها كان موضوعها وبهذا الاعتبار كان وجه التلازم ظاهر فان الثبات ليس له صفة الفضيلة اذا تجرد عن الاعتدال او الاستقامة او التمييز وكذا حكم الباقي وقد اورد غريغوريوس هذا الوجه للتلازم بقوله في الموضوع المتقدم ذكره « اذا كانت تقضاي منفصلة امتنع ان تكون كاملة باعتبار حقيقة الفضيلة لان الفطنة المجردة عن العدالة والعفة والشجاعة ليست فطنة حقيقية » ثم قال مثل ذلك في شأن الفضائل الأخر . وقد اورد هذا الوجه أيضاً أوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره . وبعضهم جعلوا وجه الفرق بين فضائل المذكورة من جهة الموضوعات وبهذا الاعتبار جعل ارسطو وجه التلازم في الخلقيات ١٢ ب ٦ ١٣ وقد مر في مب ٥٨ فـ انه يتمتع احرار فضيلة خلقية بمزول عن الفطنة لان من شأن الفضيلة الخلقية استقامة الانتخاب لكونها فضيلة انتحائية واستقامة الانتخاب ليس يكفي فيها الميل الى الناية المتقضاة فقط مما يحصل قصداً بلكة الفضيلة الخلقية بل ان ينتخب منتخب قصداً ما يؤدي الى الناية وهذا يحصل بالفطنة التي من شأنها ان تشير وتحكم وتأمر بما يؤدي الى الناية . وكذا أيضاً يتمتع احرار الفطنة من غير ان تحرر الفضائل الخلقية لكون الفطنة هي الدستور السديد للانفعال وهي تصدر عن غايات الانفعال التي يحسن الانسان التوجه اليها بالفضائل الخلقية صدورها عن مبادئها . وعلى هذا فكما ان تعلم النظري لا يمكن تحصيله من دون عقل المبادئ . كذلك لا يمكن احرار الفطنة من دون الفضائل الحقيقية . ومن ذلك يلزم لزوماً وضحاً ان الفضائل الخلقية متلازمة

اذاً اجب على الاول بان من الفضائل الخلقية فضائل هي كمال للانسان باعتبار الحالة المشتركة بين عموم الناس اي باعتبار ما يعرض فعله في كل حال من

احوال المعيشة الانسانية بالعموم وعلى هذا يجب ان يدرس الانسان في موضوعات جميع الفضائل الخلقية معاً فاذا ترس في جميع هذه الموضوعات بحسن العمل حصلت له ملكة جميع الفضائل الخلقية واما اذا ترس بحسن العمل في واحد منها دون الآخر كالغضب دون الشهوة فتحصل له ملكة تكبح الغضب ولكنها لا تكون فضيلة تجردها عن القطنة التي تفسد بالشهوة كما ان الاميال الطبيعية ايضاً ليس لها كمال اعتبار الفضيلة اذا تجردت عن القطنة ومنها فضائل هي كمال للانسان باعتبار حال سامية كالخطبة والشهامة ولما كان التمرس في موضوعات هذه الفضائل غير ممكن لكل انسان بوجه الاجمال امكن للانسان ان يحرز فضائل اخرى خفية دون ان تكون له بالفعل ملكة هذه الفضائل اذ كلامنا على الفضائل المكتسبة الا انه متى اكتسب الفضائل الأخر كان محرزاً لهذه الفضائل بالقوة انظرية فان من اكتسب بالممارسة فضيلة الصفاء في السير من العطايا والنفقات اذا توفر لديه المال بعد ذلك اكتسب بقليل من الممارسة ملكة المظمة كما ان المهندس بقليل من المطالعة يكتسب العلم بنتيجة لم يلاحظها قط وما كان قريب النال لنا يقال انا محرزوه كقول الفيلسوف في الطبيعيات ٢ ب ه « ما فات قليلاً فكأنه ليس بفات أصلاً »

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان الفضائل العقلية تملق بموضوعات مختلفة ليست مترتبة بينها كما هو ظاهر في العلوم والفنون المختلفة ولذلك لم يكن فيها من التلازم ما سيجي الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات والافعال المترتبة بينها على ما هو واضح لان جميع الانفعالات تصدر عن افعالين اولين وهما الحب والبغض وتنتهي الى افعالين آخرين وهما اللذة والالم وكذا جميع الافعال التي هي موضوع الفضيلة الخلقية لكل منها نسبة الى الآخر ولما كلهما نسبة الى الانفعالات ولهذا كانت

الفطنة على وحدتها تملق بجميع موضوعات الفضائل الخلقية . الا ان الجميع
المعقولات نسبة الى المبادئ . الاول وبهذا الاعتبار كانت جميع فضائل العقلية
متوقفة على تعقل المبادئ . كما نتوقف الفطنة على الفضائل الخلقية على ما تقدم
في جرم الفصل . والمبادئ الكلية التي تملق بها تعقل المبادئ . لا نتوقف على
على النتائج التي تملق بها سائر الفضائل العقلية كما نتوقف الفضائل الخلقية على
الفطنة لان الشوق يحرك العقل على نحو ما والعقل يحرك الشوق كما مر . سبغ
مب ٩ ف ١ و مب ٥ ٨ ف هـ

وعلى الرابع بان الاشياء التي تُعَلَّل اليها الفضائل الخلقية تُعتبر بمنزلة مبادئ .
للفطنة بخلاف المصنوعات فانها ليست بمنزلة مبادئ للصناعة بل بمنزلة موضوع لها
فقط ولا ينبغي ان الدستور يجوز ان يكون سديداً في جزء من الموضوع دون جزءه
الا انه لا يجوز بوجه من الوجوه ان يكون الدستور مستقيماً متى سقط مبدأ اي
كان كما لو اخطأ انسان في هذا المبدأ وهو « الكمال اعظم من جزئه » لا تمتنع عليه
تحصيل علم الهندسة للزوم انجيازه كثيراً عن الحقيقة في نوالي هذا المبدأ . وايضاً
فالافعال مترتبة بينها بخلاف المصنوعات كما تقدم ولذلك فنقص الفطنة في
بعض الافعال يؤدي الى نقص في سائر الافعال ايضاً وهذا لا يعرض في المصنوعات

الفصل الثاني

في ان الفضائل الخلقية هل يجوز تجردها عن المحبة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه يجوز تجرد الفضائل الخلقية عن المحبة في
كتاب احكام بروسبروس ح ٧ « كل فضيلة سوى المحبة يجوز ان تكون مشتركة
بين الاخيار والاشرار » اما المحبة فخاصة بالاخيار كما قال في انوضع المذكور .
فاذا يمكن احراز سائر الفضائل من دون المحبة

٢ وايضاً ان الفضائل الخلقية يمكن اكتسابها بالافعال الانسانية كما في

الخلقيات لك ٢١ والمحبة لا تحصل إلا بالفيض كقوله في رو٥: ٥ « ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي اعطى لنا » فإذا يمكن احراز سائر الفضائل من دون المحبة

٣ وايضاً ان الفضائل الخلقية انما تتلازم من حيث توقفها على الفطنة . والمحبة لا نتوقف على الفطنة بل هي مجاوزة لما كقولها في افسس ٣ : ١٩ « محبة المسيح التي تفوق المعرفة » فإذا ليس الفضائل الخلقية ملازمة للمحبة بل يجوز تجردها عنها

لكن يمارض ذلك قوله في ١ يو ٣ : ١٤ « من لا يحب فأنه يبق في الموت » . والفضائل تستكمل بها الحياة الروحانية اذ « بها صلاح السيرة » كقول اوغسطينوس في الاختيار لك ٢ ١٨ و ١٩ . فيمتنع اذن تجردها عن عاطفة المحبة

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مب ٦٣ ف ٢ ان الفضائل الخلقية من حيث تبحث على فعل الخير بالنظر الى الغاية التي لا يتجاوز طاقة الانسان الطبيعية يمكن اكتسابها بالافعال الانسانية ومتى كانت مكتسبة على هذا النحو جاز تجردها عن المحبة كما قد وجدت في كثير من غير اهل الايمان — واما من حيث تبحث على فعل الخير بالنظر الى الغاية القصوى الفائقة الطبع فلها اعتبار الفضائل الكاملة والحقيقية ولا يمكن اكتسابها بالافعال الانسانية بل انما تفاض من الله ومثل هذه الفضائل الخلقية يمتنع تجردها عن المحبة فقد مر في الفصل الانف وب ٥٨ ف ٤ وه ان سائر الفضائل الخلقية يمتنع تجردها عن الفطنة ويمتنع تجرد الفطنة عنها من حيث تقتضي هذه الفضائل حسن التوجه الى بعض الغايات التي منها تؤخذ حقيقة الفطنة . واعتبار الفطنة المستقيم يقتضي حسن توجه الانسان الى الغاية القصوى الذي يحصل بالمحبة أكثر من اقتضائه حسن

التوجه الى الغايات الاخرى الذي يحصل بالفضائل الخلقية كما ان العقل المستقيم يحتاج على الاخص في الامور النظرية الى المبدأ الأول المستغني عن البيان وهو ان التقيضين لا يصدقان في وقت واحد ومن ذلك ينفع ان الحجة لا يجوز ان يتجرد عنها لا القطنة المفاضة ولا سائر الفضائل الخلقية التي يمتنع انفكاكها عن القطنة

فيظهر اذن مما تقدم ان الفضائل المفاضة هي وحدها كاملة ويقال لها فضائل بالاطلاق لسوقها الانسان كما ينبغي الى الغاية القصوى بالاطلاق واما الفضائل الاخرى المكتسبة فهي فضائل من وجه لا مطلقاً اذ انما تسوق الانسان كما ينبغي الى الغاية القصوى في جنس من الاجناس لا الى الغاية القصوى بالاطلاق ومن ثم قال اوغسطينوس في شرحه قوله في روم ١٤: ٢٣ « كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة » مانصه « حيثما كان الحق مجهولاً فهناك فضيلة باطلة حتى في الاداب الممودة »

اذ اوجب على الاول بان الفضائل مأخوذة هناك بحسب اعتبار الفضيلة الناقصة والا فلو كانت الفضيلة الخلقية مأخوذة بحسب اعتبار الفضيلة الكامل لجعلت صاحبها خيراً فبازم امتناع وجودها في الاشهاد

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض ينهض في الفضائل الخلقية المكتسبة وعلى الثالث بان المحبة وان جاوزت العلم والقطنة الا ان القطنة تتوقف عليها كما تقدم في جرم الفصل وهكذا يتوقف عليها ايضاً جميع الفضائل الخلقية المفاضة

الفصل الثالث

في ان المحبة هل يجوز تجردها عن سائر الفضائل الخلقية يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان المحبة يجوز ان تحصل بمزيج من سائر الفضائل الخلقية لان ما يكفي له واحد فلا ينبغي التذرع اليه بكثير المحبة

كافية وحدها لا تمام جميع فعال الفضيلة كما يظهر من قوله في اكور ١٣ المحبة تنال وترفق الآية . فيظهر اذن انه اذا وجدت اشعة لم يبق في سواها من الفضائل فائدة

٢ وايضاً من حصلت له ملكة الفضيلة فعل بسهولة ما يختص بالفضيلة و يلد له في نفسه ومن ثم قيل في الخلقيات ٢ ب ٣ ان علامة الملكة اللذة التي تحصل في الفعل وكثير من الناس تحصل عندهم المحبة وهم يراون من الخطيئة الحمية ويجدون مع ذلك صعوبة في افعال الفضائل ولا تلد لهم في انفسها بل باعتبار نسبتها الى المحبة فقط . فاذا كثير من الناس تحصل عندهم المحبة دون ما عداها من الفضائل

٣ وايضاً ان المحبة توجد في جميع القديسين . وبعض القديسين خلوا من بعض الفضائل فقد قال يدا في تفسير لوقا ١٧ : ١٠ ان القديسين يجلبون بما ليس لهم من الفضائل اكثر من تمجدهم بما لهم منها . فاذا ليس من الضرورة ان يكون المتصف بالمحبة متخلقاً بجميع الفضائل الخلقية

لكن يعارض ذلك ان محبة نتم بها الشريعة كلها في رو ١٣ : ٨ « من احب القريب فقد اتم الناموس » والشريعة لا تتم كلها الا بجميع الفضائل الخلقية لانها تاتي بجميع افعال الفضائل كما في الخلقيات ١ ك ه ب ١ . فاذا من حصلت له المحبة فقد حصلت له جميع فضائل الخلقية . وقال اوغسطينوس ايضاً في رسالة له ان المحبة تشتمل في نفسها على جميع امهات الفضائل

والجواب ان يقال ان اشعة يفاض منها جميع الفضائل الخلقية وتحقيق ذلك ان الله ليس فعله بالنعمة اقل كالأ من فعله بالطبيعة . ونحن نجد في افعال الطبيعة انه ليس يوجد في شيء مبدا لافعال دون ان يوجد فيه ما هو ضروري لتمام هذه الافعال كما يوجد في الحيوانات آلات يستعان بها على اتمام الافعال

التي تقدر النفس على فعلها . ولا يخفى ان المحبة من حيث تسوق الانسان الى
الغاية القصوى هي مبدأ لجميع الاعمال الصالحة التي يمكن انسيانها الى الغاية
القصوى فوجب من ثمة ان يفاض مع المحبة جميع الفضائل الخلقية التي بها يتم
الانسان جميع اجناس الاعمال الصالحة ومن ذلك يتضح ان الفضائل الخلقية
المفاضة ليس تلازمها بسبب الفطنة فقط بل بسبب المحبة ايضاً وان من فقد
المحبة بالخطيئة الميتة فقد جميع الفضائل الخلقية المفاضة

اذا اوجب على الاول بان فعل القوة السافلة ليس يقتضي لكمال وجود الكمال
في القوة العالية فقط بل في القوة السافلة ايضاً لانه لو احكم الفاعل الاصيل
فعله كما ينبغي ولم يكن في الآلة ما ينبغي من الاستعداد لم يحصل فعل كامل
فاذا لابد لحسن فعل الانسان في ما يؤدي الى الغاية من تخلقه بالفضائل التي
بها يحسن توجهه الى ما يؤدي الى الغاية فضلاً عن تخلقه بالفضيلة التي بها يحسن
توجهه الى الغاية لان الفضيلة التي توجه الى الغاية هي بمثابة الاصيل والحرك
بالقياس الى الفضائل التي توجه الى ما يؤدي الى الغاية فلا بد اذن ان
يحصل مع المحبة على سائر الفضائل الخلقية ايضاً

وعلى الثاني بانه قد يعرض ان يجد صاحب الملكة صعوبة في الفعل فلا يشعر
فيه بلذة وارتياح لما يطرأ عليه من بعض الموانع الخارجية كما اذا تسرع الفهم
على صاحب ملكة العلم بسبب ما يتولاه من ناس او مرض وكذلك قد
يتسرع الفعل مع حصول ملكات الفضائل الخلقية المفاضة لما يضادها من بعض
الاحوال الناشئة عن تأثير الافعال السابقة على ان هذه الصعوبة لا تعرض في
الفضائل الخلقية المكتسبة لان ما تكتسب به من ممارسة الافعال تزول به
ايضاً الاحوال المضادة لها

وعلى الثالث بانه انما يقال ان بعض القديسين خلوا من بعض الفضائل

باعتبار ما يحصل لهم من الصعوبة في انماها للسبب المتقدم ذكره وان كانت لهم ملكات جميع الفضائل

الفصل الرابع

في ان الايمان والرجاء هل يميز تجردهما عن المحبة

يُتخلط الى الرابع بان يقال : يظهر ان الايمان والرجاء لا ينفكان اصلاً عن المحبة لانهما لما كانا فضيلتين لاهوتيتين كانا فيا يظهر اشرف من الفضائل الخلقية حتى المفاضة . والفضائل الخلقية المفاضة يتمتع وجودها دون المحبة . فاذا كذلك الايمان والرجاء يتمتع وجودهما دونها

٢ وايضاً ليس يؤمن احد الا بارادته كما قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا ٢٦٦ . والمحبة هي في الارادة بمثابة كمال لها كما مر في مب ٦٢ ف ٣ . فيتمتع

اذن وجود الايمان دون المحبة

٣ وايضاً قال ارغسطينوس في انكريدون ب ٨ « يتمتع وجود الرجاء دون الحب » . والحب هو المحبة لان كلامه هناك على الحب الذي هو فضيلة المحبة .

فيتمتع اذن وجود الرجاء دون المحبة

لكن يمارض ذلك قوله في شرح متى ٢٠:١ « الايمان يولد الرجاء والرجاء يولد المحبة » والمولد متقدم على المتولد ويمكن وجوده دونه . فاذا يجوز وجود الايمان دون الرجاء ووجود الرجاء دون المحبة

والجواب ان يقال ان الايمان والرجاء يميز اعتبارهما على نحوين مثل الفضائل الخلقية ايضاً احدهما باعتبار نوع من ابتداء وجود الفضيلة والثاني باعتبار كمال وجودها لانه لما كانت غاية الفضيلة اصدار الفعل الصالح كان يقال لها كاملة متى توجهت الى الفعل الذي هو صالح على وجه كامل وذلك متى لم يكن الفعل صالحاً فقط بل مفعولاً كما ينبغي ايضاً والا فنتى كان الفعل صالحاً ولكنه ليس

منعولاً كما ينبغي لم يكن صالحاً على وجه كامل فلم يكن للملكة التي هي مبدأ هذا الفعل حقيقة الفضيلة على وجه كامل كما أنه لو فعل فاعل أمراً عدلاً كان فعله صالحاً ولكنه لا يكون فعل فضيلة كاملة ما لم يفعله كما ينبغي أي بالانتخاب المستقيم الذي يحصل بالفطنة ولذلك يمتنع أن تكون العدالة من دون الفطنة فضيلة كاملة. إذا تقرر ذلك جاز أن يوجد الإيمان والرجاء على نحو ما دون المحبة لكنهما لا يكونان حقيقة الفضيلة الكاملة بدونها لأنه لما كان فعل الإيمان هو التصديق بالله والتصديق بالغير إنما هو الإذعان به بالإرادة فإذا لم تحصل الإرادة على الوجه الذي ينبغي لم يكن فعل الإيمان كاملاً. والإرادة على الوجه الذي ينبغي إنما تكون بلحبة التي هي كمال للإرادة لأن كل حركة مستقيمة للإرادة تصدر عن الحب المستقيم كما قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٩. فالإيمان إذن يكون دون المحبة ولكنه لا يكون فضيلة كاملة فهو في ذلك كالغفلة أو الشجاعة من دون الفطنة. ومثل ذلك يقال في الرجاء لأن فعل الرجاء هو توقع السعادة المستقبلية من الله وهذا الفعل إنما يكون كاملاً إذا حصل بما يكون لصاحبه من استحقاق الثواب وهذا يمتنع من دون المحبة فإذا توقع ذلك من استحقاق الثواب الذي لم يحصل له بعد ولكنه عازم على اكتسابه في مستقبل الزمان كان ذلك فعلاً ناقصاً وهذا يجوز أن يحصل من دون المحبة. ومن ثم يجوز أن يوجد الإيمان والرجاء بدون المحبة لكنهما بدون المحبة لا يكونان في الحقيقة فضيلتين إذ ليس من شأن الفضيلة أن تفعل بها شيئاً صالحاً فقط بل أن تفعله كما ينبغي على ما في أخلاقيات ك ٢ ب ٦.

إذا أُجيب على الأول بأن الفضائل الخلقية تتوقف على الفطنة والفطنة الغائصة لا يجوز أن يكون لها حقيقة الفطنة من دون المحبة إذ لا يكون لها حينئذ ما ينبغي من النسبة إلى المبدأ الأول الذي هو الغاية القصوى. ولما الإيمان والرجاء قائمان

باعتبار حقيقتها الخاصة لا يتوقفان لاعلى الفطنة ولاعلى المحبة فيجوز من جهة وجودهما دون المحبة وان لم يكونا فضيلتين بدونها كما تقدم

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما ينهض على الايمان الذي يتضمن حقيقة الفضيلة الكاملة

وعلى الثالث بان كلام اوغسطينوس هناك على الرجا . باعتبار توقع صاحبه السعادة المستقبلية بما حصل له من استحقاق الثواب وهذا لا يحصل بدون المحبة

الفصل الخامس

في ان المحبة من يجوز انفرداها بالوجود عن الايمان والرجاء

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان المحبة يجوز انفرداها بالوجود عن الايمان والرجاء . لان المحبة هي حب الله . والله يجوز ان يحبه بانفسه بانفسه ولو لم يكن هناك سابق ايمان او رجاء بالسعادة المستقبلية . فاذا يجوز انفرد المحبة بالوجود عن الايمان والرجاء

٢ وايضاً ان المحبة هي اصل جميع الفضائل كقوله في افسس ٣: ١٧ « متأصلين في المحبة ومتأسسين عليها » وقد يوجد الاصل دون الفروع . فاذا يجوز ان توجد المحبة احياناً بدون الايمان والرجاء وسائر الفضائل

٣ وايضاً ان المحبة كانت في المسيح كاملة وقد كان مع ذلك خلواً من الايمان والرجاء . لانه كان مدركاً كاملاً كما سيأتي في ق ٧ ب ٣ ف ٤٣ و ٤٠ فاذا يجوز انفرد المحبة بالوجود عن الايمان والرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبرا ١: ٦ « بغير الايمان لا يستطيع احد ان يرضي الله » وهذا يرجع بالاختصاص الى المحبة كما هو ظاهر كقوله في ام ٨: ١٧ « انا احب الذين يسمعونني » والرجاء ايضاً هو الذي يؤدي الى المحبة كما مر في ب ٦٢ ف ٤٠ فاذا يتمتع وجود المحبة بدون الايمان والرجاء

والجواب ان يقال ان المحبة لا تدل على حب الله فقط بل على ضرب من صداقته ايضاً والصدقة تزيد على معنى الحب معنى التحاب مع نوع من المشاركة كما في الحلقيات لك ٨ ب ٢ . وكون ذلك يرجع الى فضيلة المحبة ظاهر من قوله في ١ يوه ١٦ : « من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه » وقد قيل في ا كور ٩ : ١ « ان الله الذي به دعيت الى شركة ابنه ٠٠٠ هو امين » وشركة الانسان هذه مع الله التي هي ضرب من الالفة معه بتدنى هنا في الحاضر بالنسبة وتكمل في المستقبل بالمجد وكلا الامرين حاصل بالايان والرجاء وكما انه لا يستطيع احد ان يعقد صداقة مع احد اذا لم يؤمن او يشك ان يكون له معه شي لا من الشركة او الالفة كذلك لا يستطيع احد ان يعقد مع الله تلك الصداقة التي هي المحبة ما لم يكن له ايمان يعتد به حصول هذه الشركة او الالفة للانسان مع الله ويرجى ان يكون من اهل هذه الشركة . وعلى ذلك لا يمكن وجود المحبة بوجه من الوجوه بدون الايمان والرجاء

اذا اوجب على الاول بان المحبة ليست حب الله مطلقاً بل باعتبار كونه موضوع السعادة الذي توجه اليه بالايمان والرجاء وعلى الثاني بان المحبة انما هي اصل للايمان والرجاء من حيث توثيقها كمال الفضيلة واما باعتبار حقيقتها الخاصة فهي متقدمان عليها كما مر في مب ٦٢ ف ٤ وهكذا يتمتع وجودها بدونهما

وعلى الثالث بان المسيح كان خلواً من الايمان والرجاء لما فيها من نقصان الا انه كان مستعصاً عن الايمان بالبيان الجلي وعن الرجاء بالادراك التام وهكذا كان فيه محبة كاملة



المبحث السادس والستون

في تساوي الفضائل — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في تساوي الفضائل والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الفضيلة هل تقبل الاكثر والاقل — ٢ في ان جميع الفضائل المجتمعة في واحد بينه هل هي متساوية — ٣ في نسبة الفضائل الخلقية الى العقلية — ٤ في نسبة الفضائل الخلقية بعضها الى بعض — ٥ في نسبة الفضائل العقلية بعضها الى بعض — ٦ في نسبة الفضائل اللاهوتية بعضها الى بعض

الفصل الاول

في ان الفضيلة هل تقبل الاكثر والاقل

يُخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة لا تقبل الاكثر والاقل في رؤيا يوحنا ١٦: ٢١ ان جواب اورشليم متساوية . والمراد بجواب اورشليم الفضائل كما قال الشارح هناك . فاذا جميع الفضائل متساوية . فيمتنع اذن التفاضل بينها

٢ وايضا كل ما قامت حقيقته بالطرف الاقصى فلا يقبل الاكثر والاقل . وحقيقة الفضيلة قائمة بنهاية المنتهى اذ هي منتهى القوى كما قال الفيلسوف في كتاب السما ١ ب ١١ وقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٨ ان «الفضائل هي الخيرات المعطى التي لا يمكن لاحد ان يسيء استمالها» فيظهر اذن ان الفضيلة لا تقبل الاكثر والاقل

٣ وايضا ان كمية المنفعول تقدر بدرجة الفاعل . والفضائل الكاملة هي الفضائل المغاضة صادرة عن الله الذي قدرته غير مختلفة ولا متناهية . فاذا تمتع التفاضل بين الفضائل

لكن يعارض ذلك انه حيث امكن الزيادة امكن عدم التساوي . والفضائل

تحتل الزيادة ففي متى ٢٠: ٥ « ان لم يزد بركم على الكعبة والقريسين فلن تدخلوا ملكوت السموات » وفي ام ١٥: ٥ « في البر المتزايد قوة عظيمة جداً »
فيظهر اذن ان الفضيلة تقبل الاكثر والاقل

والجواب ان يقال متى سئل هل يجوز ان تكون فضيلة اعظم من اخرى
احتملت هذه المسئلة وجهين الاول ان يكون هذا السؤال وارداً على الفضائل
المتغيرة بالنوع وعلى هذا من الواضح ان بعض هذه الفضائل اعظم من بعض
لان العلة هي دائماً افضل من معلولها ثم المعلول كلما كان اقرب الى العلة كان
افضل . وواضح مما مر في مب ١٨ ف ٥ ومب ٦١ ف ٢ ان العقل هو علة الخير
الانساني واصله . ومن ثمة فالقنطة التي هي كمال للعقل هي افضل خيرية من
سائر الفضائل الخلقية التي هي كمال للقوة الشوقية من حيث تشترك في العقل
وهذه ايضا تكون احداها افضل من الاخرى بقدر قربها الى العقل ولذلك
فالمعادلة التي محلها الارادة تفضل سائر الفضائل الخلقية والشجاعة التي محلها
الفضية تفضل العفة التي محلها الشهوانية لان الشهوانية اقل اشتراكاً في العقل
كما يتضح من الخلقيات لك ٧ب ٦ - والثاني ان يكون هذا السؤال وارداً على
الفضائل المتحدة بالنوع وعلى هذا فباستبار ما مر في مب ٥٢ ف ١ عند الكلام
على قوة الملكات كانت الفضيلة تقبل الاكثر والاقل على نحوين احدهما باعتبارها
في نفسها والثاني من جهة المحل المشترك فاذا اعتبرت في نفسها كانت الاكثر
والاقل فيها يعتبر بحسب ما تتناوله . وكل من حصلت له فضيلة كالعفة مثلاً
كانت حاصله له باعتبار كل ما تتناوله العفة وهذا لا يصدق في العلم والصناعة
اذ ليس كل من كان نحوياً فانه يعلم كل ما يرجع الى النحو وبهذا الاعتبار قد
اصاب الرواقيون بقولهم ان الفضيلة لا تقبل الاكثر والاقل كالعلم والصناعة لان
حقيقة الفضيلة قائمة بغاية المنتهى كما قال سمبليشوس في شرح المقولات ١٠ اما

إذا اعتبرت الفضيلة من جهة المل المشترك فيجوز ان تقبل الأكثر والاقل اما باعتبار اختلاف الازمنة في واحد بعينه واما في اناس مختلفين اذ قد يكون واحد افضل استعداداً من الآخر للبلوغ الى وسط الفضيلة الذي يتبره العقل المستقيم اما لانه أكثر اعياداً او افضل استعداداً في طباعه او اشد ذكاء في احكام عقله او اغنى في موهبة النعمة التي تعلى لكل واحد على مقدار عطية المسيح كما في افسس ٢: ٧. وفي هذا اخطأ الرواقيون الذين ذهبوا الى انه لا يجب ان يوصف بالفضيلة الا من كان في غاية الاستعداد لما اذ ليس يشترط في الفضيلة بلوغه الى وسط العقل المستقيم في النقطة الغير المتجزئة كما زعم الرواقيون بل يكفي قربها من الوسط كما في الحلقيات ك ب ٩ وايضاً فلحد الغير المتجزئ قد يكون الواحد اقرب واسرع ادراكاً له من الآخر كما هو ظاهر ايضاً في الرامة الذي يرمون غرضاً معيناً

إذا اجيب على الاول بان ليس المراد بتلك المساواة ما كانت بحسب الكمية المطلقة بل ما كانت بحسب النسبة والمعادلة لان جميع الفضائل تقوم في الانسان على وجه النسبة والمعادلة كما سيحي في الفصل التالي .

وعلى الثاني بان ذلك المنتهى الذي يجعل للفضيلة مجوزان يكون له حقيقة الخير الأكثر او الاقل بحسب الالوجه المقدمة لانه ليس ينتهى غير متجزئ كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الله ليس يفعل بضرورة طبعه بل بمقتضى ترتيب حكيمته التي بها يفضل على الناس بمقادير مختلفة من الفضيلة كقوله في افسس ٢: ٧ « لكل واحد منكم أعطيت بالنعمة على مقدار عطية المسيح »

الفصل الثاني

في ان جميع الفضائل للجمعة في واحد بعينه هل هي متساوية يُنْطَقُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليست جميع الفضائل متساوية في واحد بعينه فقد قال الرسول في ا كور ٧:٢ « كل احد له من الله موهبة تُخصه فبعضهم هكذا وبعضهم هكذا » فلو كانت الفضائل المفاضة بموهبة الله متساوية في كل من يحصل عليها لما كانت احدى المواهب اخص بانسان من الأخرى . فيظهر اذن ان ليست جميع الفضائل متساوية في واحد بعينه

٢ وايضاً لو كانت جميع الفضائل بدرجة متساوية في واحد بعينه لكان كل من فاق غيره في فضيلة يفوقه في جميع الفضائل الأخر وهذا بين البطلان فانه يُعتبر لبعض القديسين مزية على بعض في بعض الفضائل كزكية ابراهيم في الايمان وموسى في الحلم وايوب في الصبر ولذلك فالكيسة توتل قائلة في حق كل معترف « لم يكن له نظير رعى مثله شريعة العلي » لان كلاً منهم كان له مزية في فضيلة . فإذا ليست جميع الفضائل متساوية في واحد بعينه

٣ وايضاً كلما كانت الملكة اقوى كان فعل الانسان بها الذّ واسرع . ومعلوم بالتجربة ان افعال الفضائل تتفاضل لذة وسرعة لدى الانسان الواحد . فإذا ليست جميع الفضائل متساوية في واحد بعينه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ٦ ب ٤ « كل الذين يتساوون في الشجاعة فهم متساوون في الفطنة والعفة » وكذا يقال في ما سوى ذلك . فلو لم تكن جميع فضائل الانسان الواحد متساوية لما كان الامر كذلك .

فإذا جميع فضائل الانسان الواحد متساوية

والجواب ان يقال ان كمية الفضائل يجوز اعتبارها على نوعين كما يظهر مما مرّ في الفصل الآنف احدهما باعتبار حقيقة النوع وبهذا الاعتبار لامرأ ان فضيلة

تكون في الانسان الواحد اعظم من اخرى كما ان الهية هي اعظم من الايمان والرجاء . والثاني باعتبار مشاركة الحبل اي من حيث تشدد او تضعف في الحبل . وبهذا الاعتبار تكون فضائل الانسان الواحد كلها متساوية بنوع من مساواة النسبة والمعادلة من حيث تموضع السواء في الانسان كما ان اصابع اليد غير متساوية في الكم ولكنها متساوية بالنسبة لانها تنموغوا متناسباً . اما وجه هذه المساواة فيجب اعتباره على النحو الذي به يتبروجه التلازم لان تساوي الفضائل ضرب من تلازمها في الكمية وقد اسلفنا في البحث الانف ف ا ان تلازم الفضائل يعطى بامرئ احدها بحسب فهم اولئك الذين يفهمون بهذه الفضائل الاربعة الاحوال الاربعة العامة للفضائل والتي لا تفارق احداها البقية في كل موضوع وعلى هذا فالفضيلة ايا كان موضوعها لا يجوز ان يقال لها متساوية ما لم تتوفر فيها جميع هذه الاحوال المتساوية وقد علل اوغسطينوس تساوي الفضائل بهذا الوجه بقوله في الثالث ك ٦ ب ٤ ما نصه « ان قلت ان هؤلاء متساوون بالشجاعة ولكن ذلك ممتاز بالقطنة يلزم ان تكون شجاعة هذا اقل فطنة . ولذلك لا يكونون ايضاً متساوين بالشجاعة متى كانت شجاعة ذلك اكثر فطنة وكذا نجد في سائر الفضائل اذا استقريتها بمثل هذا النحو من النظر » - والثاني بحسب الذين يعتبرون ان لهذه الفضائل موضوعات معينة وبهذا الاعتبار يؤخذ وجه تلازم الفضائل الحقيقية من جهة الفطنة ومن جهة المحبة بالنظر الى الفضائل المتفاضلة لا من جهة الليل الذي هو من جهة الحبل كما مر في البحث الانف ف ا . فكل ذلك اذن يجوز ان يؤخذ وجه تساوي الفضائل من جهة الفطنة باعتبار الجهة الصورية في جميع الفضائل الحقيقية لانه لما كان عقل الواحد بينه كاملاً على السواء يجب ان يحل الوسط بحسب العقل المستقيم في كل من موضوعات الفضائل على نسبه . واما باعتبار الجهة المادية في الفضائل الحقيقية اي الميل الى فعل

الفضيلة فيعوز ان يكون فعل فضيلة اسهل على الانسان الواحد من فعل فضيلة اخرى بسبب الاستعداد الطبيعي او بسبب العادة او بسبب موهبة النعمة ايضاً اذا اوجب على الاول بانه يجوز ان يكون المراد بكلام الرسول . واهب النعمة المجانية التي ليست مشتركة بين الجميع وليست كلها متساوية في واحدٍ بعينه او يقال ان المراد به مقدار النعمة المبررة التي بها تتوفر في الواحد جميع الفضائل أكثر من توفرها في الآخر اما بزيادة غزارة القطة او المحبة التي هي الرابط لجميع الفضائل المقاسة

وعلى الثاني بانه لما يمتري في احد القديسين مزية فضيلة وفي غيره مزية فضيلة اخرى بسبب ان فعل فضيلة اسهل لديه من فعل فضيلة اخرى وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثالث

الفصل الثالث

في ان الفضائل الحقيقية هل هي افضل من العقلية

يُنْخَطِ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفضائل الحقيقية هي افضل من العقلية لان ما كان أكثر ضرورةً وابقى فهو افضل . والفضائل الحقيقية ابقى من العلوم التي هي الفضائل العقلية وهي ايضاً أكثر ضرورةً للحياة الانسانية . فيجب اذن تفضيلها على الفضائل العقلية

٢ وايضاً من شأن القضية ان تجعل صاحبها صالحاً . وانما يدل للانسان صالحاً باعتبار الفضائل الحقيقية لا باعتبار الفضائل العقلية ما عدا القطة فقد يقال للانسان صالحاً باعتبارها . فالتفضيلة الحقيقية اذن افضل من العقلية ٣ وايضاً ان الغاية اشرف مما يؤدي الى الغاية . وفي الخلقيات ك٦ ب ١٢ ان « الفضيلة الحقيقية تفعل القصد المستقيم الى الغاية والقطة تفعل الانتخاب المستقيم لما يؤدي الى الغاية » فالتفضيلة الحقيقية اذن هي اشرف من القطة التي

هي الفضيلة العقلية المتعلقة بالأخلاق

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة الخلقية توجد في الناطق بالمشركة والفضيلة العقلية توجد في الناطق بالذات كما في الحفليات كـ ١٣ ب ٠ والناطق بالذات اشرف من الناطق بالمشركة ٠ فالفضيلة العقلية اذن اشرف من الفضيلة الخلقية والجواب ان يقال ان شيئاً يوصف بالأكثراو الأقل على نحوين مطلقاً ومن وجه ٠ اذ لا يتمتع ان يكون شي ٠ افضل مطلقاً كفضل الفلسفة على الفتي ولكن ليس افضل من وجه كالفلسفة لذي الثقافة ٠ وانما يُعتبر شي ٠ مطلقاً متى اعتبر في حقيقته النوعية الخاصة ٠ والفضيلة تستفيد الحقيقة النوعية من الموضوع كما يظهر ما في مب ٥ ٠ ف ٢ ومب ٦ ٠ ف ١ ٠ فإذا اذا اعتبرت الفضيلة بالاطلاق كانت الفضيلة التي موضوعها اشرف اشرف وواضح ان موضوع العقل اشرف من موضوع الشوق لان العقل يدرك الكليات واما الشوق فيميل الى الاشياء التي لما وجود جزئي ومن ثمه الفضائل العقلية التي هي كمال العقل هي بالاطلاق اشرف من الفضائل الخلقية التي هي كمال للشوق ٠ اما اذا اعتبرت الفضيلة بالقياس الى الفعل كانت الفضيلة الخلقية اشرف لانها كمال للشوق الذي من شأنه ان يحرك القوى الأخرى الى الفعل كما في مب ٩ ٠ ف ١ ٠ ولما كان اسم الفضيلة في اللسان اللاتيني منقولاً عما هو مبداً لفعل كقولها كمالاً للقوة لزم ايضاً كون حقيقة الفضيلة تلائم الفضائل الخلقية بأكثر من ملائمتها للفضائل العقلية وان كانت الفضائل العقلية ملكات اشرف بالاطلاق

إذا اجب على الاول بان الفضائل الخلقية ابقى من العقلية بسبب ممارستها في ما يرجع الى العيشة المشتركة لكن من الواضح ان موضوعات العلوم التي هي ضرورية وتلزم دائماً حالاً واحدة هي ابقى من موضوعات الفضائل الخلقية التي هي بعض للمفعولات الجزئية ٠ اما كون الفضائل الخلقية أكثر ضرورة للحياة

الانسانية فلا يلزم منه كونها اشرف مطلقاً بل من هذا الوجه فقط . بل ان الفضائل العقلية النظرية من حيث انها لا تتوجه الى شيء كما يتوجه النافع الى الغاية هي اشرف وذلك لانهما تبدى . فينا على نحو ما السعادة القائمة بادراك الحق كـ مر في مب ٣ ف ٦

وعلى الثاني بانه انما يقال للانسان صالح مطلقاً باعتبار الفضائل الخلقية وليس باعتبار اتصالات العقلية لان الشوق بحركته القوي الاخرى الى فعلها كما اسافنا في مب ٥٦ ف ٣ فلا يثبت من هذا ايضاً الا كون الفضيلة الخلقية افضل من وجه وعلى ثالث بان الفطنة لا ترشد الفضائل الخلقية الى انتخاب ما يؤدي الى الغاية فقط بل الى تعيين الغاية ايضاً . وغاية كل فضيلة خلقية هي ادراك الوسط في موضوعها وهذا الوسط انما يتعين بحسب دستور الفطنة السديد كما في الخلقيات كـ ٢ ب ٦ وكـ ٦ ب ١٣

الفصل الرابع

في ان العدالة هل هي اخص الفضائل الخلقية

يُعطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان العدالة ليست اخص الفضائل الخلقية لان اعطاء الغير من مال المعطي اعظم من ايفائه ما يحق له . والاول يرجع الى السخاوة واختاقي الى العدالة . فيظهر اذن ان السخاوة فضيلة اعظم من العدالة . وايضاً يظهر ان الاعظم في كل شيء ما كان بالتأ فيه متعياً الكمال . وفي مع ١ : ٤ « العمل الكامل للصبر » فيظهر اذن ان الصبر اعظم من العدالة . وايضاً ان الشهامة تعمل العظيم في جميع الفضائل كما في الخلقيات كـ ٤ ب ٣ . فهي اذن تجمل العدالة ايضاً عظيمة . فهي اذن اعظم من العدالة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٥ ب ١ « العدالة هي اشرف الفضائل »

والجواب ان يقال يجوز ان يقال لفضيلة اعتبار حقيقتها التوعية انها اعظم
او ادنى مطلقاً او من وجه فيقال لفضيلتها انها اعظم مطلقاً من حيث يظهر فيها
من خيرات العقل خير اعظم كما مر في ١ وبهذا الاعتبار تكون العدالة
هي افضل الفضائل الخلقية لانها اقرب الى العقل وذلك يظهر من جهة الحل
ومن جهة الموضوع اما من جهة الحل فلأن محلها الارادة والارادة هي الشوق النطقي
كما يتضح مما مر في مب ٨ ف ١ ومب ٢٦ ف ١ واما من جهة الموضوع فلأن
موضوعها الافعال التي بها يتنظم امر الانسان ليس في نفسه فقط بل بالقياس الى
غيره ايضاً . ومن ثم كانت العدالة هي اشرف الفضائل كما في الخلقيات ١٥—
واما الفضائل الخلقية الأخر التي تتعلق بالانفعالات فكما كانت الاشياء التي
تخضع فيها الحركة الشوقية للعقل اعظم في احداها كان خير العقل اظهر فيها .
واعظم ما يختص بالانسان هو الحياة التي عليها يتوقف جميع ما سواها ولهذا
كان للشجاعة التي تخضع الحركة الشوقية للعقل في ما يرجع الى الموت والحياة
المقام الاول بين الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات ولكنها تلي العدالة في
الرتبة ومن ثم قال الفيلسوف في الخطابة ١٣ ب ٩ « ان اعظم الفضائل بالضرورة
اكرمها عند الغير لان الفضيلة هي القوة التي من شأنها فعل الخير ولذلك كان الناس
يؤدون منتهى الكرامة لذوي الشجاعة والعدالة فالت الاولى نافعة في الحرب
والثانية نافعة في الحرب والسلم »— ثم يلي الشجاعة المعة التي تخضع للعقل الشوق
المتعلق بما يرجع مباشرة الى الحياة اما في واحد بالعدد او في واحد بالنوع اي
في المآكل والمنافع . وعلى هذا يقال لهذه الفضائل الثلاث مع القطنة امهات
حتى في الشرف ايضاً . ويقال لفضيلتها انها اعظم من وجه من حيث تولي
احدى امهات الفضائل مدباً او جالاً كما ان الجوهر هو اشرف مطلقاً من
العرض ولكن بعض الاعراض اشرف من الجوهر من وجه من حيث يستكمل

به الجوهر في وجوده ما عرضي

إذا أُجيب على الأول بأن فعل السخاء يجبان يتنق على فعل العدالة لأن
العطاء لا يكون سخاء إلا إذا أُعطي المعطي من ماله الخاص كما في السياسة كـ ٢٠
ومن ثم يتنق أفراد السخاء عن العدالة التي تميز ما للإنسان عما ليس له وأما
العدالة فيجوز انفرداها عن السخاء ولذا كانت العدالة أعظم مطلقاً من السخاء
لكونها أعم منه وأساساً له وأما السخاء فهو أعظم من وجه لكونه حلية
للعدالة وتتمها لها

وعلى الثاني بأن الصبر إنما يقال إن له العمل التام في احتمال المكاره التي
لا يمنع فيها الانتقام الجائر فقط فإن هذا تمنعه العدالة ولا البغض فقط فإن هذا
تمنعه المحبة ولا النصب فقط فإن هذا يفعله الحلم بل يمنع أيضاً الألم المفرط الذي
هو أصل جميع الرذائل المتقدم ذكرها ولذلك كان أكل وأعظم من حيث يتنزع
الأصل في هذا الموضوع ولكنه ليس أكل مطلقاً من جميع الفضائل الأخر لأن
الشجاعة لا تتحمل المكاره دون اضطراب فقط فإن هذا يفعله الصبر بل تتحمها
أيضاً عند الحاجة . ولذلك فكل شجاع صبور ولا يعكس لأن الصبر من
فروع الشجاعة

وعلى الثالث بأن الشهامة لا يمكن وجودها إلا بعد وجود الفضائل الأخرى
في الخلق كـ ٢٤ ب ٣ فهي بالقياس إلى الفضائل الأخرى كحليتها لها وهكذا تكون
أعظم من جميع الفضائل الأخرى من وجه لا مطلقاً

الفصل الخامس

في أن الحكمة هل هي أعظم الفضائل العقلية

يُنقضى إلى الخامس بأن يقال : يظهر أن الحكمة ليست أعظم الفضائل العقلية
لأن الأمر أعظم من الأمور . والفطنة تأمر الحكمة في ما يظهر في الخلقيات

لكاب ٢ « ان هذا العلم اي السياسة يامر بانه اي العلم يجب ان يكون في
المران المدني واياها يجب ان يتعلمه كل واحد والى اي حد من الزمان « والسياسة
راجعة الى الفطنة كما في الخلقيات لكاب ٨ . فاذا لما كانت الحكمة من جملة
العلوم يظهر ان الفطنة اعظم من الحكمة

٢ وايضاً من شأن الفضيلة ان تسوق الانسان الى السعادة لان الفضيلة هي
استعداد الكامل للافضل كما في الطبيعيات ١٧٣٧ . والفطنة هي الدستور
السديد للفعولات التي بها يتأدى الانسان الى السعادة وما الحكمة فلا تنظر
في الافعال الانسانية التي بها تدرك السعادة . فتنقطة اذن فضيلة اعظم
من الحكمة

٣ وايضاً كلما كانت المعرفة اكمل كانت اعظم . ويمكن ان يكون لنا معرفة
بالامور البشرية التي تتعلق بها العلم اكمل من معرفتنا بالامور الالهية التي تتعلق
بها الحكمة على ما فصله اوغسطينوس في التالوث لك ١٢ ب ١٤ لان الامور
الالهية لا يدرك كنهها كقوله في ايوب ٣٦ : ٢٦ « الله عظيم فوق ما نعلم » .
فالعلم اذن فضيلة اعظم من الحكمة

٤ وايضاً ان ادراك المبادئ اشرف من ادراك النتائج . والحكمة تستنتج
من المبادئ البينة بنفسها التي يتعلق بها اعتقل كحوشان العلوم الأخر ايضاً .
فالتعقل اذن فضيلة اعظم من الحكمة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات لكاب ٧ ان الحكمة بمثابة
الرأس بين القضايل العقلية

والجواب ان يقال قد مر في ٣ ان اعظم الفضيلة في نوعها يُعتبر من جهة
الموضوع . وموضوع الحكمة اسمي من موضوعات جميع القضايل العقلية لانها
تبحث في العلة العالية التي هي الله كما في اول الالهيات ب ١ ولما كان يحكم بالعلة

على المنعول وبالعلة المبا على الملل السفلى كانت للحكمة ان تحكم على جميع ما سواها من الفضائل العقلية وكان من شأنها ان ترتبها كلها وهي بمنزلة الصناعة الهندسية بالقياس الى جميع ما سواها .

اذ اُجيب على الاول بأنه لما كان موضوع الفطنة هو الامور البشرية وموضوع الحكمة هو العلة المالية كان من الحال ان تكون الفطنة فضيلة اعظم من الحكمة الا ان يكون الانسان اعظم ما في العالم كما في الخلقيات ك٦ب ٧ فالخفى اذن كما في الكتاب المذكور ب ١٢ ان الفطنة لا تأمر الحكمة بل بالعكس لان الروحي يحكم في كل شيء وليس احد يحكم فيه كما في ١ كور ١٥: ٢ اذ ليس للفطنة مدخل في الامور العالية التي تنظر فيها الحكمة لكنها تأمر في ما يتوجه الى الحكمة اي كيف يجب ان يتأدى الناس الى الحكمة ومن ثم تكون الفطنة او السياسة في ذلك خادمة للحكمة لانها تقود اليها مهيمة لما السبيل كما يقود الخاجب الى الملك

وعلى الثاني بان الفطنة تبحث عما يتأدى به الى السعادة واما الحكمة فتبحث عن موضوع السعادة الذي هو المدرك الاعلى ولو كان نظر الحكمة في موضوعها كاملاً لكانت السعادة في فعل الحكمة كاملة لكن لما كان فعل الحكمة في هذه الحياة ناقصاً بالقياس الى الموضوع الاصيل الذي هو الله كان فعل الحكمة نوعاً من الابتداء او المشاركة في السعادة المستقبلية . فهي اذن اقرب الى السعادة من الفطنة .

وعلى الثالث بان بعض المعارف يفضل بعضاً اما بفضل شرف موضوعه او بفضل يقينه كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ب ١ فاذا تساوت محالما في الخبرة والشرف كان ما هو ايقن فيها فضيلة اعظم الا ان ما كان منها اقل يقيناً سيفي بالامور التي هي اعلى واعظم يفضل ما هو اكثر يقيناً في الامور التي هي ابدون .

ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ ب ١٢ ان العلم بشيء من السماويات ولو على وجهٍ ضعيفٍ وظنيٍّ لعظمٌ وفي كتاب اقسام الحيوانات ١ ب ٥ « العلم باليسير من الامور التي هي اشرف احب من العلم بالكثير من الامور التي هي اخس » فاذا الحكمة التي اليها ترجع معرفة الله لا يمكن للانسان ولا سيما في حال هذه الحياة ان يحصل عليها على وجهٍ كامل حتى كأنه يحرزُ لها بل ذلك خاصٌ بالله وحده كما في الالميات ١ ب ١٠٢ الا ان تلك المعرفة اليسيرة التي يمكن ان يعرف بها الله بالحكمة هي افضل من كل معرفة سواها

وعلى الرابع بان صدق المبادئ البينة بنفسها وادراكها يتوقف على حقيقة الحدود لانه متى عُلِمَ ما هو الكل وما هو الجزء عُلِمَ بالبداية ان الكل اعظم من جزئه . وادراك حقيقة الموجود واللا موجود والكل والجزء وسائر ما يلحق الموجود مما تقوم عنه المبادئ البينة بانفسها تقومها عن الحدود يرجع الى الحكمة لان الموجود المشترك معلولٌ خاصٌ للعلّة العليا التي هي الله ولذلك فالحكمة لا تستخدم المبادئ البينة بانفسها التي تتعلق بها العقل باستنتاجها منها فقط كسائر العلوم بل بحكمها عليها ايضا وحجاجها لتكريمها . فيلزم من ثم كونه الحكمة فضيلة اعظم من العقل

الفصل السادس

في ان المحبة حل هي اعظم الفضائل الالاهوتية

يُختصُّ الى السادس بان يقال : يظهر ان المحبة ليست اعظم الفضائل الالاهوتية لانه لما كان محل الايمان العقل ومحل الرجاء والمحبة القوة الشوقية كما مر في مب ٦٢ ف ٣ يظهر ان نسبة الايمان الى الرجاء والمحبة كنسبة الفضيلة العقلية الى الفضيلة الخلقية . والفضيلة العقلية اعظم من الخلقية كما يتضح مما مر في ف ٣ . فالايان اذن اعظم من الرجاء والمحبة .

٢ وايضاً ما يحصل عن زيادة على آخر يظهر انه اعظم منه . والرجاء يحصل في ما يظهر عن زيادة على المحبة لانه يُتَنَبَّه على الحب كما قال اوغسطينوس في في انكيز يدون ب ٨ وهو يزيد عليه حركة تطاول الى الشيء المحبوب . فالرجاء اذن اعظم من المحبة

٣ وايضاً ان العلة افضل من المعلوم . والايمان والرجاء هما علة المحبة في شرح متى ٢٠: ١ ان الايمان يولد الرجاء والرجاء يولد المحبة . فاذا الايمان والرجاء اعظم من المحبة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣: ١٣ والذي ثبت الآن هو الايمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة واعظم من المحبة »

والجواب ان يقال ان عظم التفضيلة في نوعها يُتَبَرَّك من جهة الموضوع كما مر في ف ٣ . ولما كان موضوع الفضائل الثلاث اللاهوتية هو الله لم يميز ان يقال لاحداها انها اعظم من الاخرى من جهة اعظمية موضوعها بل من حيث ان احداها اقرب من الاخرى الى الموضوع وعلى هذا تكون المحبة اعظم من سواها لان سواها يدل في حقيقته على بعد ما عن الموضوع فان الايمان يتعلق بما ليس مريباً والرجاء يتعلق بما ليس حاصلاً واما المحبة فتتعلق بما هو حاصل لان المحبوب يحصل على نحو ما في الحب والمحبة ايضاً تجذب بالعاطفة الى الاتصال بالمحبوب ولذلك قيل في ١ يو ٤ : ١٦ « من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه » اذا اجيب على الاول بان ليس نسبة الايمان والرجاء الى المحبة كنسبة القطة الى الفصيلة الخفية وذلك لامرين اولاً لان موضوع الفضائل اللاهوتية فوق النفس الانسانية واما موضوع القطة والفضائل الخفية فتحت الانسان وما كان فوق الانسان فلهبة فيه اشرف من الادراك لاف الادراك يستكمل بمحصل المدركات في المدرك والمحبة تستكمل بانجذاب المحب الى المحبوب .

وما كان فوق الانسان فهو في نفسه اشرف منه في الانسان لان كل شيء لنا يحصل في الغير على حسب حال ذلك الغير والامر بالمعكس في ما هو تحت الانسان - وثانياً لان القلعة تجعل الاعتدال في الحركات الشوقية المختصة بالفضائل الخلقية واما الايمان فليس يجعل الاعتدال في الحركة الشوقية نحو الله المختصة بالفضائل اللاهوتية بل يكشف عن موضوعها فقط . وهذه الحركة الشوقية نحو الموضوع تفوق الادراك البشري كقوله في افسس ٣: ١٩ «حبة المسح التي تفوق المعرفة»

وعلى الثاني بان الرجاء يبتني على حب ما يرجو الحصول عليه وهو حب الشهوة الذي به يكون مشتهي الخير احب لنفسه منه شيء آخر . واما المحبة فتتضمن حب الصداقة التي يتوصل اليها بالرجاء على ما مر في مب ٦٢ ف٤ وعلى الثالث بان العلة المكملة هي افضل من العلل لا العلة المؤهبة والا فكانت حرارة النار افضل من النفس التي توهب لها النار المادة وهذا بين البطلان وانما يولد الايمان الرجاء والرجاء المحبة بمعنى ان احدها يوهب للآخر

أبحاث السابع والستون

في بقاء الفضائل بعد هذه الحياة - وفيه ستة فصول
ثم يجب النظر في بقاء الفضائل بعد هذه الحياة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ا في ان الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحياة - ٢ هل تبقى الفضائل العقلية - ٣ هل يبقى الايمان - ٤ هل يبقى الرجاء - ٥ هل يبقى شيء من الايمان لو الرجاء - ٦ هل تبقى المحبة

الفصل الاول

في ان الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحياة
يُختص إلى الاول بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية لا تبقى بعد هذه الحياة لان الناس سيكونون في حال الجسد المستقبل كالثلاثة كما في متى ٢٢: ٣٠ .

وأثبت الفضائل الخلقية في الملائكة كما يدعو الى الفصحك كما في الخلقيات كـ ١٠ ب ٨
 فإذا كذلك لن يكون في الناس بعد هذه الحياة فضائل خلقية
 ٢ وايضاً ان الفضائل الخلقية كمال للانسان في الحياة العاملة والحياة العاملة
 لا تبقى بعد هذه الحياة فقد قال غريغوريوس في اديانته كـ ٦ ب ٣٧ «افعال
 الحياة العاملة تزول مع البدن» فالفضائل الخلقية اذن لا تبقى بعد هذه الحياة
 ٣ وايضاً ان العفة والشجاعة اللتين هما فضيلتان خلتان هما مختصتان بالاجزاء
 الغير النطقية كما قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٣ ب ١٠ واجزاء النفس الغير
 النطقية تفسد بفساد البدن لانها افعال آلات جسمانية فيظهر اذن ان الفضائل
 الخلقية لا تبقى بعد هذه الحياة

لكن يمرض ذلك قوله في حك ١٠: ١٥ «المدالة دائمة وخالدة»

والجواب ان يقال قال اوغسطينوس في الثالث كـ ١٤ ب ٩ ان ثيولبيوس
 ذهب الى عدم وجود امهات الفضائل الاربع بعد هذه الحياة وان سعادة الناس
 في الحياة الأخرى انما تكون بادراك الطبيعة التي ليس فيها شيء افضل او احب
 من تلك الطبيعة التي ابدعت جميع الطبائع كما قال اوغسطينوس في الموضع
 المتقدم ذكره الا انه اثبت بعد ذلك ان هذه الفضائل الاربع توجد في الحياة
 المستقبلية ولكن على نحو آخر

وليان ذلك يجب ان يعلم ان في هذه الفضائل شيئاً صورياً وشيئاً يشبه ان
 يكون مادياً فالمداني فيها هو ميل الجزء الشقي الى الاضغالات او الافعال بوجه
 من الوجوه الا انه لما كان هذا الوجه يمين بالعقل كانت الصوري في جميع
 الفضائل هو ترتيب العقل اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان هذه الفضائل
 الخلقية لا تبقى في الحياة المستقبلية من جهة ما هو مادي فيها لان الحياة المستقبلية
 لن يكون فيها محل لشهوات المأكول والمناخ ولذاتها ولا للعين والتهور المتعلقين

ياخطر الموت ولا للتوزيع والاشراك في ما تمس الحاجة الى استعماله في هذه
الحياة . اما من جهة مآلهم صوري فيها فستبقى في السجاء بعد هذه الحياة على غاية
الكمال من حيث ان عقل كل منهم سيكون على غاية الاستقامة في ما يتعلق به
في تلك الحال والقوة الشوقية تتحرك مطلقاً بموجب ترتيب العقل في ما يختص
بتلك الحال ومن ثم قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « ستكون القطنة
هناك دون خطر الخطاء البتة والشجاعة دون مشقة احتمال المكافاة والمعة دون
مدافعة الشهوات فيكون شأن القطنة أن لا يفضل على الله أو يساوى به خير
سواء وشأن الشجاعة التثبت به تعالى بغاية الثبات وشأن المعة عدم الالتذاذ
بتقصير مضر » واما العدالة فالفعل الذي يكون لها هناك اظهر ايضاً وهو الخضوع
لله لأن من شأنها الخضوع للرئيس في هذه الحياة ايضاً
إذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على هذه الفضائل باعتبار
ما فيها من الجهة المادية كالمواضات والدوائع في العدالة والاهوال والاختلاف في
الشجاعة والشهوات القيحة في المعة
ويمثل ذلك مجاب ايضاً على الثاني لان ما يختص بالحياة العاملة له الى الفضائل
نسبة مادية

وعلى الثالث بارت للنفوس البشرية بعد هذه الحياة حالين الاول قبل
البعث اذ تكون النفوس مفارقة الابدان والثانية بعد البعث اذ تعود النفوس الى
الاتصال بابدانها . وفي الحال الثانية ستكون القوى الغير النطقية في الآلات
البدنية كما هي الآن فيحوز من ثم ان تكون الشجاعة في الغضبية والمعة في
الشهوانية باعتبار ان كلتا القوتين ستكون متاهة تاهباً كاملاً للخضوع للعقل .
واما في الحال الاولى فالاجزاء الغير النطقية لا توجد بالفصل في النفس بل انما
توجد في ماهيتها من حيث هي اصلها كما مر في ق ١ مب ٧٧ ف ٨ ولذلك

فالقضيلتان المتقدم ذكرهما أيضاً لا توجدان بالفعل إلا في الاصل أي في العقل والارادة المشتملين على جرائم لماتين الفضيلتين كما مرّ في مب ٦٣ ف ١. وأما العدالة التي محلها الارادة فستبقى بالفعل أيضاً ولهذا قيل عنها بوجه الخصوص انها دائمة وخالدة أولاً بسبب الحل لان الارادة غير فاسدة وثانياً بسبب مشابهة الفعل ايضاً كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثاني

في ان الفضائل العقلية هل تبقى بعد هذه الحياة

يُخْتَلَفُ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الفضائل العقلية لا تبقى بعد هذه الحياة فقد قال الرسول في ١ كور ١٣: ٨ و ٩ ان « العلم يُطْلَم » وذلك لانا « نعلم علماً ناقصاً » وكما ان معرفة العلم ناقصة كذلك معرفة سائر الفضائل العقلية ايضاً ما دامت هذه الحياة. فاذا جميع الفضائل العقلية تزول بعد هذه الحياة ٢ وايضاً قال الفيلسوف في المقولات ب ٦ ان العلم لكونه ملكةً هو كيفية تمسرحركتها لانه ليس يُفْقَد بسهولة الا لتغير فادح او مرض. وليس يحدث لبدن الانسان تغير عظيم مثل التسيب يحدث له بالموت. فالعلم اذن وسائر الفضائل العقلية لا تبقى بعد هذه الحياة

٣ وايضاً ان الافعال العقلية يستكمل بها العقل ليفعل افعاله كما ينبغي والعقل ليس له في ما يظهر فعلٌ بعد هذه الحياة لان النفس لا تمقل شيئاً دون الخيال كما في النفس ك ٣ ب ٧ والصور الخيالية لا تبقى بعد هذه الحياة اذ لا وجود لها الا في الآلات الجسمية. فالفضائل العقلية اذن لا تبقى بعد هذه الحياة

لكن يعارض ذلك ان معرفة الكليات والضروريات اثبتت من معرفة الجزئيات والحوادث. ومعرفة الحوادث الجزئية تبقى في الانسان بعد هذه الحياة كمعرفة ما فعله او افعل به كقوله في لو ١٦: ٢٥ « تذكر انك نلت خبراتك في

حياتك ولعازد كذلك بلاياه « فأولى اذن ان تبقى معرفة الكليات والضروريات التي ترجع الى العلم وسائر الفضائل العقلية

والجواب ان يقال قد مر في ق ١ م ب ٧٩ ف ٦ ان بعضاً ذهبوا الى ان الصور المعقولة لا تبقى في العقل الميولاني الا مدة تنقله بالفعل وانه متى انقطع النظر العقلي فالصور لا تحفظ الا في القوى الحسية التي هي افعال لا آليات جسمانية اي في الواهمة والحافظة . وهذه القوى تفسد بفساد البدن وقضية هذا القول انه متى فسد البدن فلا يبقى العلم بعد هذه الحياة بوجه من الوجوه ولا غيره من الفضائل العقلية . الا ان هذا المذهب مناف لمذهب ارسطوفاته قال في النفس ك ٣ ب ٤ ان العقل الميولاني يوجد بالفعل متى صار كلاً من المعقولات على حد ذي العلم متى كان مع ذلك بالقوة الى النظر بالفعل « وهو ايضاً مناف للصواب لان الصور المعقولة تحل في العقل الميولاني على وجه غير متغير بحسب حال القابل ولهذا يقال ايضاً للعقل الميولاني محل الصور كأنما هو حافظ للصور المعقولة اما الصور الخيالية التي انما يعقل الانسان في هذه الحياة بالالتفات اليها ضاماً اليها الصور المعقولة كما مر في ق ١ م ب ٨٤ ف ٧ وب ٨٥ ف ١ ج ٥ فانها تفسد بفساد البدن . فالفضائل العقلية اذن تدر بدور البدن من جهة الصور الخيالية التي تشبه ان تكون الجزء المادي للفضائل العقلية . واما من جهة الصور المعقولة الحاصلة في العقل الميولاني فالفضائل العقلية تبقى . والصور بمثابة الجزء الصوري للفضائل العقلية ولهذا فالفضائل العقلية تبقى بعد هذه الحياة من جهة جزئها المادي على حد ما قيل في الفضائل الخلقية في الفصل الآنف

اذ اُجيب على الاول بان كلام الرسول يجب حمله على ما هو مادي في العلم وعلى طريقة التعقل لان الصور الخيالية لا تبقى عند انحلال البدن ولن يكون استعمال العلم بالالتفات اليها

وعلى الثاني بان ملكة العلم انما تسد بالمرض من جهة ما هو مادي فيها اي من جهة الصور الخيالية لان جهة الصور المعقولة التي تحصل في العقل الهولاني وعلى الثالث بان النفس المفارقة لا تقفل بعد الموت بالانتقال الى الصور الخيالية بل بطريقة اخرى كما مر في ق ١ مب ٨٩ ف ١ وهكذا يبقى العلم لكن لا بحسب نفس ما كان من طريقة القفل وذلك كما في الفضائل الخلقية ايضاً على ما مر في الفصل الآنف

الفصل الثالث

في ان الايمان هل يبقى بعد هذه الحياة

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الايمان يبقى بعد هذه الحياة لانه اشرف من العلم وقد تقدم قريباً ان العلم يبقى بعد هذه الحياة . فكذا الايمان ايضاً ر ٢ وايضاً في ١ كور ١٣: ١٠ « لا يستطيع احد ان يضع اساساً غير الموضوع وهو يسوع المسيح » اني ايمان يسوع المسيح . واذا انتقض الاساس فلا يبقى ما كان مبنياً عليه . فاذا اذالم يبق الايمان بعد هذه الحياة لزم عدم بقاء ما سواه من الفضائل

٣ وايضاً ان معرفة الايمان ومعرفة المجد تفرقان من حيث الكمال والنقصان . ويموز اجتماع المعرفة الناقصة والمعرفة الكاملة كما ويموز اجتماع المعرفة المسائية والمعرفة الصباحية في الملاك وكما ويموز ان يجتمع في انسان العلم بنتيجة بواسطة القياس البرهاني والظن بها عينها بواسطة القياس الجدلي . فيموز اذن ايضاً اجتماع الايمان ومعرفة المجد بعد هذه الحياة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ كور ٥: ٧ و ٦ « ما دمنا في الجسد فنحن متغريون عن الرب لانا نسلك بالايمان والذين في حال المجد ليسوا متغريين عن الرب بل هم حاضرون لديه . فالايان اذن لا يبقى في حال المجد

بعد هذه الحجة

والجواب ان يقال ان التقابل على ذاتية وخاصة لا تنفاه احد طرفيه بالآخر
اي من حيث ان جميع المتقابلات تتضمن تقابل الايجاب والسلب . وقد يكون
التقابل في بعض الاشياء بحسب الصور المتضادة كالابيض والاسود في الالوان
وقد يكون في بعضها بحسب الكمال والنقص ولذلك كان الاكثر والاقل في
الاستحالات يتبران ضدّين كما اذا حصلت الاستحالة من الاقل جرارة الى
الاكثر حرارة على ما في الطبيعيات كـ ٢٠٦ . ولكون الكمال والنقص متقابلين
يستعمل اجتماع الكمال والنقص من جهة واحدة - ولا بد من اعتبار ان النقص
قد يكون احياناً من حقيقة الشيء وخاصاً بنوعه كما ان نقص العقل خاص بحقيقة
نوع الفرس او الثور ولما كان الواحد بالعدد يمتنع تحوله من نوع الى آخر نزع
بقائه كذلك كان يلزم من زوال هذا النقص زوال نوع الشيء . كما انه لو كان
الفرس او الثور ناطقاً لما كان فرساً او ثوراً . وقد لا يكون النقص احياناً من
حقيقة النوع بل انما يعرض للشخص لسبب آخر كما يعرض احياناً نقص العقل
لإنسان من حيث يتعطل فيه استعمال العقل بسبب النوم او السكر او نحو
ذلك وهذا النقص اذا زال يبقى مع ذلك جوهر الشيء كما هو ظاهر . ومن
الواضح ان نقص المعرفة هو من حقيقة الايمان لاخذة في حده فان الايمان هو
« جوهر المرجرات وبرهان الغير المنظورات » كما في عبر ١٠١ : ١ وقال اوغسطينوس
في مقام ٤٠ على يوحنا « ما الايمان ؟ انما هو التصديق بالاتراء » وتجرد المعرفة عن
الرؤية او العيان تقضي في المعرفة فيكون نقص المعرفة من حقيقة الايمان وبذلك
يتضح ان الايمان لا يمكن ان يكون معرفة كاملة مع بقائه واحداً بالعدد
الا ان هناك امراً اخر يجب النظر فيه وهو هل يجوز اجتماع الايمان والمعرفة
الكاملة اذ لا مانع من اجتماع المعرفة الناقصة والمعرفة الكاملة احياناً . فعلى هذا

يجب أن يُعتبر أن نقصان المعرفة يكون على ثلاثة أنحاء أولاً من جهة موضوعها
وثانياً من جهة حدها الاوسط والثالثاً من جهة محلها . فالمعرفة الصباحية والمعرفة المسائية
في الملائكة تختلفان بحسب الكمال والنقص من جهة الموضوع المعروف لان
المعرفة الصباحية تتعلق بالاشياء باعتبار وجودها في الكلمة والمعرفة المسائية
تتعلق بها باعتبار وجودها في طبيعتها وهو ناقص بالقياس الى الوجود الاول .
ومعرفة نتيجة بحد اوسط برهاني وبحد اوسط ظني تختلفان بحسب الكمال والنقص
من جهة الحد الاوسط . والظن والايمان والعلم تختلف بحسب الكمال والنقص من
جهة المحل لان من حقيقة الظن ان يُعتقد بشيء مع خوف مقابله فهو خالٍ
من الوثوق ومن حقيقة العلم ان يكون معه وثوق مع الاعيان العقلي فان فيه
اليقين الحاصل عن تعقل المبادئ ولما الايمان فيبينها فهو بما فيه من الوثوق
فوق الظن ويخلصه عن الميان دون العلم . ومن الواضح ان الكمال والنقص يتمتع
اجتماعهما من جهة واحدة الا ان الطرفين المختلفين بحسب الكمال والنقص
يجوز اجتماعهما من جهة واحدة في شيء آخر بعينه وعلى هذا فالمعرفة الكاملة
والناقصة من جهة الموضوع لا يجوز اجتماعهما اصلاً في موضوع واحد بعينه الا انه
يجوز اجتماعهما في حد اوسط واحد بعينه وفي محل واحد بعينه اذ لا مانع ان يجتمع في
الانسان الواحد دفعة بحد اوسط واحد بعينه معرفة امرين احدهما كامل والاخر
ناقص كعرفة الصحة والمرض ومعرفة الخير والشر - وكذا ايضاً يتمتع اجتماع المعرفة
الكاملة والناقصة من جهة الحد الاوسط في حد اوسط واحد الا انه لا يتمتع اجتماعهما
في موضوع واحد وفي محل واحد لجواز ان يدرك الانسان الواحد نتيجة بعينها
بحد اوسط ظني وبرهاني - وكذا يتمتع اجتماع المعرفة الكاملة والناقصة من جهة
المحل في محل واحد بعينه . والايمان يتضمن في حقيقته نقصاً من جهة المحل اي
ان لا يرى المؤمن ما يؤمن به والسعادة تتضمن في حقيقتها كمالاً من جهة المحل

اي ان يرى السعيد ما هو به سعيد كما مر في مب ٣ ف ٨ . فواضح اذن انه
يبتنع بقاء الايمان مع السعادة في محل واحد بينه

اذا اجيب على الاول بان الايمان اشرف من العلم من جهة الموضوع لان
موضوعه هو الحق الاول الا ان طريقة الادراك في العلم اكمل لانها لاتتاني
كمال السعادة الذي هو العيان كما تنافيه طريقة الايمان
وعلى الثاني بان الايمان اساس باعتبار ما فيه من الادراك فنتي كل الادراك
كان الاساس اكمل

وعلى الثالث يظهر الجواب بما تقدم في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الرجاء هل يبقى بعد الموت في حال البعد

يُحْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرجاء يبقى بعد الموت في حال البعد فان
الشوق الانساني يستكمل بالرجاء على وجه اشرف مما يستكمل بالفضائل الخلقية
والفضائل الخلقية تبقى بعد هذه الحياة كما يظهر من قول اوغسطينوس في الثالث
ك ١٤ ب ٩ . فأولى اذن ان يبقى بعدها الرجاء

٢ وايضاً ان الرجاء يقابله الخوف . والخوف يبقى بعد هذه الحياة اما في
السعداء فالخوف الابني الذي يبقى الى الدهر واما في المالكين فخوف العقوبات .
فاذاً بجامع المحبة يجوز ان يبقى الرجاء

٣ وايضاً كما ان الرجاء يتعلق بالخير المستقبل كذلك الاشتياق . والسعداء
يشتاقون الخير المستقبل باعتبار مجد البدن الذي تشتاقه انفس السعداء كما
قال اوغسطينوس في شرح تك ١٢ ب ٣٥ . وباعتبار مجد النفس كقوله في سي
٢٩ : ٢٤ « من اكلني فلا يزال جاثماً ومن شربني فلا يزال ظامئاً » وقوله في
١ بط ١ : ١٢ « التي يشتهي الملائكة ان يطمعوا عليها » فيظهر اذن انه يجوز

وجود الرجاء في السعداء بعد هذه الحياة

أكن يمارض ذلك قوله في رو ٨: ٢٤ « ما يشاهده الانسان كيف يرجوه »

والسعداء يشاهدون موضوع الرجاء وهو الله . فهم إذن لا يرجونه

والجواب ان يقال قد مر في الفصل الآنف ان ما تضمن في حقيقته نقصاً من

جهة المحل تتمتع مجامعته للمحل الكامل بالكامل المقابل لتلك النقص كما هو ظاهر

في الحركة التي تضمن في حقيقتها نقصاً من جهة المحل لانها فعل موجود بالقوة

من حيث هو كذلك كما في الطبيعيات لك ٣١ فتمت خرجت تلك القوة الى

الفعل انقطعت الحركة لان ما قد صار ايضاً فليس لا يزال بعد ذلك في حال

التيض . والرجاء يدل على حركة الى ما ليس حاصلًا كما يظهر مما اسلفناه في

مب ١١ ف ٢١ عند كلامنا على افعال الرجاء فتمت حصل المرجو وهو التمتع بالله

لم يبق محل للرجاء

إذا اجيب على الاول بان الرجاء اشرف من الفضائل الخلقية باعتبار موضوعه

الذي هو الله الا ان افعال الفضائل الخلقية لا تنافي كمال السعادة الا من جهة

المادة التي لا تنافي هذه الفضائل باعتبارها لان الفضيلة الخلقية لا يستكمل بها

الشوق في ما لم يزل غير حاصل فقط بل في ما هو حاصل في الحال ايضاً

وعلى الثاني بان الخوف خوفان عبيدي وابني كما سيأتي في ثا ١٠ مب ١٩

ف ٢ فالخوف العبيدي هو خوف العقاب الذي يتمتع وجوده في حال المجد اذ لا

يقتضي إمكان للعقاب . والخوف الابني له فعلان احترام الله وهو يبقى باعتبار

هذا الفعل وخوف مفارقه تعالى وهو لا يبقى باعتبار هذا الفعل لان مفارقة الله

شر وإن يخشى هناك شر كقوله في ام ١: ٣٣ « تتمتع بالرغد مطمئناً من خوف

الشرور » والخوف يقابل الرجاء بمقابلة الخير والشر كما مر في مب ٢٣ ف ٢ ومب

١١ ف ١ . ولهذا فالخوف الذي يبقى في حال المجد لا يقابل الرجاء . اما في الهالكين

فيجوز ان يكون خوف العقاب اعظم من رجاء اللبّد في السعداء لان العقوبات لتعاقب على المالكين فيبقى ثمّة اعبر المستقبل الذي هو موضوع الخوف واما مجد الله يسين فلا تعاقب فيه لاشتراكهم نوعاً من المشاركة في انسردية التي ليس فيها ماضٍ ومستقبل بل حاضرٌ فقط . ومع ذلك فالخوف حقيقة لا يوجد ولا في المالكين ايضاً لان الخوف لا يكون اصلاً بدون شيء من رجاء النجاة كما مرّ في مب ٤٢ ف ٢ وهذا الرجاء لا يكون قطعاً في المالكين فكذا ايضاً لا يكون فيهم الخوف الا ان يراد اخوف بالنساحة باعتبار صدقه على كل توقع شرّ مستقبل

وعلى الثالث بانه يمتنع ان يكون في السعداء اشتياق بالنظر الى مجد النفس من جهة المستقبل لما تقدم في الجواب الآف وانما يقال ان هناك جوعاً وعطشاً نقياً للخل وبهذا المعنى يحتمل الاشتياق في الملائكة . وان بالنظر الى مجد البدن فيجوز ان يكون في انفس السعداء اشتياق لكن لارجاء حقيقي لا باعتبار كون الرجاء فضيلة لاهوتية لان موضوعه حيث هو الله لا خبر بمخلوق ولا باعتبار اخذه بوجه العموم لان موضوع الرجاء هو الشاق كما مرّ في مب ١١ ف ١ والخير الذي لا بد من حصولنا على سببه ليس يعتبر شاقاً بالقياس اليه ولهذا لا يقال حقيقة لمن كان لديه مال انه يرجو ان يحصل له ما في قدرته ان يشتريه حالاً وكذا من كان حاصله على مجد النفس لا يقال حقيقة انه يرجو مجد البدن بل انه يشاقه فقط

الفصل الخامس

هل يبقى شيء من الايمان او الرجاء في حال اللبّد

يُنصَحلى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يبقى في حال اللبّد شيء من الايمان او الرجاء لانه متى ارتفع الشيء الخاص يبقى الشيء العام كقوله في كتاب الملل قضى ١ « اذا ارتفع الناطق بقي الحي واذا ارتفع الحي بقي الموجود » وفي

الايان شي مشترك بينه وبين السعادة وهو المعرفة وشي خاص به وهو اللز
لان الايمان معرفة باللز . فاذا ارتفع اللز من الايمان بقيت المعرفة
٢ وايضاً ان الايمان نورٌ روحاني للنفس كقوله في افسس ١٢: ١ و ١٨ « انارة
عيون قلوبكم في معرفة الله » وهذا النور ناقص بالقياس الى نور المجد الذي قيل
عنه في مز ٣: ١٠ « بتورك نماين النور » والنور الناقص يبقى عند ورود النور
الكامل فان الشمة لا تطفي عند ورود نور الشمس . فيظهر اذن ان نور الايمان
ايضاً يبقى مع نور المجد

٣ وايضاً ان جوهر الملكة لا يرتفع بارتفاع المادة فيعوز ان تستمر في الانسان
ملكه السخاء مع فقد المال الا انه لا يستطيع فعل السخاء . وموضوع الايمان هو
الحق الاول الغير المرئي فاذا ارتفع ذلك بروية الحق الاول جاز ان تبقى مع
ذلك ملكة الايمان ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الايمان ملكة بسيطة والبسيط اما يزول كله او يبقى
كله . ولان الايمان لا يبقى كله بل يتلاشى كما مر في ف ٣ يظهر انه يزول كله
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الرجاء يزول كله واما الايمان فبعضه
يزول وهو جانب اللز وبعضه يبقى وهو جوهر المعرفة . وهذا القول ان اريد به
ان جوهر المعرفة يبقى بعينه مع بقاء وحدته الجنسية لا العددية فهو في غاية الصواب
لان الايمان يتفق مع روية الوطن في الجنس الذي هو المعرفة واما الرجاء فلا
يتفق مع السعادة في الجنس لان نسبة الرجاء الى التمتع بالسعادة كنسبة الحركة
الى السكون في المنتهى . واما ان اريد به ان معرفة الايمان تبقى في الوطن بعينها
مع بقاء وحدتها العددية فهذا ممنوع قطعاً لانه اذا ارتفع الفصل في نوع فليس
يقتضي جوهر الجنس بعينه في وحدته العددية كما اذا ارتفع الفصل المقوم للياس
لا يبقى جوهر اللون بعينه في وحدته العددية بحيث يكون اللون الواحد بالعدد

بعينه تارة يافضاً وتارة سواداً لأن نسبة الجنس الى الفصل ليست كنسبة المادة الى الصورة حتى يبقى جوهر الجنس الواحد بالعدد بعينه عند ارتفاع الفصل كما يبقى جوهر المادة الواحد بالعدد بعينه عند ارتفاع الصورة لأن الجنس والفصل ليسا جزئين للنوع والأصمح حملها عليه الا انه كما ان النوع في الماديات يدل على الكل اي على المركب من المادة والصورة كذلك الفصل يدل على الكل ومثله الجنس الا ان الجنس يدل على الكل من جهة ما هو بمثابة المادة والفصل يدل على الكل من جهة ما هو بمثابة الصورة والنوع يدل عليه من جهة كليهما كما ان الطبيعة الحسية في الانسان لما الى الطبيعة العقلية نسبة المادة ويقال حيوان لذي الطبيعة الحسية وناطق لذي الطبيعة العقلية وانسان لما له كلا الامرين وهكذا يكون الكل الواحد بعينه مدلولاً عليه بهذه الثلاثة لكن لامن جهة واحدة . ومن ذلك يتضح انه لما كان الفصل اثماً هو مخصص للجنس فاذا ارتفع لا يمكن ان يبقى جوهر الجنس كما كان بعينه لانه اذا كان الحيوان منقوصاً عن نفس اخرى فلا تكون الحيوانية باقية كما كانت بعينها وعلى هذا يمنع ان المعرفة الواحدة بالعدد التي كانت اولاً باللفظ تصير بعينها بعد ذلك رؤية جلية وهكذا يظهر انه لا يبقى في الوطن من الايمان شيء لا بعينه في وحدته العددية او النوعية بل في وحدته الجنسية فقط

اذا اوجب على الاول بانه اذا ارتفع الناطق لم يبق الخي بعينه في العدد بل في الجنس كما تقدم

وعلى الثاني بان نقص نور الشمة لا يقابل كمال نور الشمس لاختلاف المحل فيها واما نقص الايمان وكال المعبد فتقابلان لوحدة محالهما فيمتنع اجتماعهما كما يمتنع اجتماع اضائة الهواء وظلمته

وعلى الثالث بان من فقد المال لم يفقد اسكان تحصيله ولذلك لا يمتنع بقاء

ملكته السخاء واما في حال المجد فان موضوع الايمان الذي هو التبرير المرئي لا يرتفع بالفعل فقط بل باعتبار الامكان ايضا بسبب دوام السعادة فيكون به^{١٤} هذه الملكة عيشاً

الفصل السادس

في ن طيبة هل تبقى بعد هذه الحياة في حال المجد

يُنْتَخِطُ الى السادس بان يقال: يظهر ان المحبة لا تبقى بعد هذه الحياة في حال المجد في ١ كور ١٣: ١٠ «متى جاء الكمال يبطل الناقص» ومحبة الطريق ناقصة. فهي اذن تبطل متى جاء كمال المجد

٢ وايضاً ان الملكة والفعل يتغيران بتغير موضوعيهما. وموضوع المحبة هو الخير التصوري في الذهن. ولكون تصور الحياة الحاضرة مفاراً لتصور الحياة المستقبلية يظهر ان المحبة لا تبقى بعينها في الحياتين

وايضاً ان الاشياء المتحدة في الحقيقة يمكن بلوغ الناقص منها الى مساواة الكمال بالزيادة المتصلة ومحبة الطريق لا يمكن اصلاً ان تبلغ الى مساواة محبة الوطن معها حصل عليها من الزيادة. فيظهر اذن ان محبة الطريق لا تبقى في الوطن لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣: ٨ «المحبة لا تسقط ابداً»

والجواب ان يقال قد مر في ف ٣ انه متى كان النقص في شيء ليس من حقيقة نوعه فلا يتمتع ان الواحد بالعدد الذي كان من قبل ناقصاً يصير بعينه بعد ذلك كاملاً كما يستكمل الانسان بالنمو واليباض بالاشتداد. والمحبة حب ليس من حقيقة نقص ما اذ يجوز تملقها بالحاصل والتبرير الحاصل والتبرير المرئي فهي اذن لا تتلاشى بكمال المجد بل تبقى بعينها في وحدتها العددية.

اذا اوجب على الاول بان النقص يحصل في المحبة بالعرض اذ ليس مضموناً في حقيقة الحب. واذا ارتفع ما بالعرض يبقى مع ذلك جوهر الشيء. وعليه لا

نزول المحبة بزوال قصصها

وعلى الثاني بان المحبة ليس موضوعها المعرفة والا لم تكن واحدة بعينها في الطريق وفي الوطن بل انما موضوعها الشيء المعروف الذي هو واحد بعينه وهو الله وعلى الثالث بان محبة الطريق انما يتمتع بلوغها بالازدياد الى مساواة محبة الوطن لما بينهما من الاختلاف الحاصل من جهة العلة لان الرؤية علة للحب كما في الخليقات كالب ٥ . والله كلما كانت معرفة الخليقة له اكل كانت محبتها له اكل



المبحث الثامن والستون

في المواهب - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في المواهب والمبحث في ذلك يدور على ثنائي مسائل - ١ في ان المواهب هل هي مغايرة للفضائل - ٢ في ضرورة المواهب - ٣ في ان المواهب هل هي ملكات - ٤ في انها ما هي وكيف هي - ٥ هل هي متلازمة - ٦ هل تبقى في الوطن - ٧ في نسبتها بعضها الى بعض - ٨ في نسبتها الى الفضائل

الفصل الأول

في ان المواهب هل هي مغايرة للفضائل

يُتخلى الى الاول بان يقال : يظهر ان المواهب ليست مغايرة للفضائل فقد قال غريغوريوس في ادياته كالب ٢٧ في تفسيره قول ايوب « ولله سبعة بنين » ما نصه « يولد لنا سبعة بنين متى حصل فينا بجمل الفكر الصالح سبع فضائل الروح القدس » ثم استشهد بقول اشعيا ٢٠: ١١ و٣ يستقرطيه روح الفهم الآية حيث يؤتى على اجسامه مواهب الروح القدس السبع . فاذا مواهب الروح القدس السبع هي فضائل

٢ . وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب المباحث الانجيلية ١ مب ٨ عند تفسيره

قول متى ١٢: ٤٥ فيذهب حيثذو ياخذ معه سبعة ارواح آخريين الآية ما نصه
 « يوجد سبع رذائل مضادة للفضائل الروح القدس السبع » اي لمواهب السبع
 والرذائل السبع مضادة للفضائل العامة . فهي اذن ليست متفائرة للفضائل العامة
 ٣ وايضاً ان الاشياء الداخلة في حد واحد واحدة . وحد الفضيلة يصدق على
 المواهب لان كل موهبة هي كيفية ذهنية سالحة بها تستقيم السيرة الخ وكذلك
 حد الموهبة يصدق على الفضائل المفاضلة لان الموهبة عطية بلا عوض
 كما حدها الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٤ . فالفضائل اذن والمواهب
 ليست متفائرة

٤ وايضاً ان أكثر ما يذكر بين المواهب فضائل فقد مر في مب ٥٧ ف ٢ ان
 الحكمة والفهم والعلم فضائل عقلية واما المشورة فهي راجعة الى الفطنة والبر
 نوع من العدالة والشجاعة فضيلة خلقية فيظهر اذن ان الفضائل ليست
 متفائرة للمواهب

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس ميز في الموضوع المتقدم ذكره المواهب
 السبع المعبر عنها عنده بسبعة بني ايوب عن الفضائل الثلاث اللاهوتية المعبر
 عنها عنده بثلاث بنات ايوب . وفي ك ٢٧ ب ٤٩ ميز تلك المواهب السبع عن امهات
 الفضائل الاربع المعبر عنها عنده باربعة زوايا البيت

والجواب ان يقال اذا اعتبرنا الموهبة والفضيلة من جهة دلالة الاسم لم يكن
 بينهما تقابل البتة لان الفضيلة تقال باعتبار استكمال الانسان بها في حسن العمل
 كما مر في مب ٥٥ ف ٣ و٤ والموهبة تقال بالقياس الى العلة الصادرة هي عنها
 ولا مانع ان ما يوهب من آخر يكون مكملاً لصاحبه في حسن العمل ولا سيما
 لاننا قد اسلفنا في مب ٦٣ ف ٣ ان بعض الفضائل تنافس علينا من الله . فعلى هذا
 لا يكون بين الموهبة والفضيلة تقاير ولهذا صار فريق الى عدم التناير بين المواهب

والفضائل الا انه يُبقى على قولهم هذا اشكالٌ غير يسير في وجه تخصيص المواهب ببعض الفضائل دون بعض واطلاقها على ما ليس يُجمل من الفضائل كالحشية ومن ثم قال فريق آخر بالتفاير بين المواهب والفضائل ولكنهم لم يملؤوه بما ينبغي اى بوجه يعم الفضائل دون المواهب او بالعكس وذلك ان بعضاً نظروا الى ان بين المواهب السبع ارباعاً من جهة العقل وهي الحكمة والعلم والقهم والمشورة وثلاثاً من جهة القوة الشوقية وهي الشجاعة والبر والحشية فذهبوا الى ان المواهب كمالٌ للاختيار من حيث هو قوة العقل والفضائل كمالٌ له من حيث هو قوة الارادة لانهم وجدوا في العقل فضيلتين فقط وهما الايمان والفتنة وفي القوة الشوقية سائر الفضائل . ولكن لو كان تعليمهم هذا صواباً لكانت جميع الفضائل من جهة القوة الشوقية وجميع المواهب من جهة العقل ومنهم من نظروا الى قول غريغوريوس في اديباته ٢٤٩ ب ٤٩ « ان موهبة الروح القدس التي تلقي في العقل الخاضع لها العفة والفتنة والعدالة والشجاعة هي تجعل العقل متمتعاً بالمواهب السبع على كل وسوسة » فذهبوا الى ان الفرض من الفضائل حسن العمل والفرض من المواهب مقاومة الوسوس غير ان هذا التمييز ايضاً ليس وافياً لان الفضائل ايضاً تقاوم الوسوس التي تجرى الى الخطايا المضادة للفضائل لان كل شيء يقاوم طبيعاً ضده وهذا ظاهر على وجه الخصوص في المحبة التي قيل عنها في نش ٧: ٨ « المياه الغزيرة لا تستطيع ان تطفى المحبة » — ومنهم من نظروا ان الكتاب يورد هذه المواهب على حسب وجودها في المسيح كما يظهر من اش ف ٣ و ١١ و ٢٠ فذهبوا الى ان الفرض المطلق من الفضائل هو حسن العمل والفرض من المواهب اتباعنا بها آثار المسيح خصوصاً في ما احتمله لان هذه المواهب تستطع على وجه الخصوص في الامه . لكن يظهر ان هذا ايضاً غير كاف لان الرب نفسه دعانا على وجه الخصوص لتقني أثره في التواضع والوداعة

كقوله في متى ٢٩: ١١ «تعلموا مني لاني وديع ومتواضع القلب» وفي انجيل
كقوله في يوحنا ١٥: ١٢ «أَنْ يَحِبَّ بَعْضُكُمْ بَعْضًا كَمَا أَنَا أَحْبَبْتُكُمْ» وهذه الفضائل
قد سطعت بوجه خاص في الآم المسيح
ولذلك لا بد لنا في تمييز المواهب عن الفضائل ان نتبع طريقة كلام الكتاب
المقدس الذي لا يوردها لنا باسم المواهب بل باسم الارواح ففي اش ٢: ١١ و٣
يستقر عليه روح الحكمة والفهم الاية فهذا الكلام يدل صريحاً على ان هذه السبعة
واردة هناك باعتبار حصولها فينا بالأم الهي . والالهام يدل على حركة من
الخارج اذ لا بد من اعتبار ان في الانسان مبدئين محركين احدهما داخل وهو
العقل والثاني خارج وهو الله كما مر في مب ٩ ف ١٦٤ وكما قال الفيلسوف
ايضاً في باب السعود . وواضح ان كل ما يتحرك يجب ان يكون معادلاً للحرك
وكما المتحرك من حيث هو متحرك قائم باستعداد له لان يتحرك كما ينبغي من
محرك فاذا كان المتحرك اعلى وجب ان يكون المتحرك معادلاً له باستعداد اكل
كما يجب ان يكون التليذ اكل استعداداً لتلقي العلم الاعلى من المعلم . ومن الواضح
ان الفضائل الانسانية مكملّة للانسان باعتبار ان من شأنه ان يتحرك بالعقل في
ما يفعله داخلياً او خارجياً فلا بد ان يكون في الانسان كدات عليا يستعد
بها لان يتحرك من الله وهذه الكدات يقال لها مواهب لانها تفاض من الله
فقط بل لان الانسان يستعد بها لان يتحرك بسهولة الارشاد الالهي كقوله في
اش ٥٠: ٥ «الرب قد فتح اذني فلا اعصي ولم ارجع الى الورا» وقال الفيلسوف
ايضاً في باب السعود ان الذين يتحركون بفعل الله لا ينبغي ان يشار عليهم بحسب
العقل البشري بل ان ينقادوا للتعبير الباطن لانهم يتحركون من مبدأ اعلى
من العقل البشري وهذا ما قاله بعضهم من ان المواهب يستكمل بها الانسان
لافعال اعلى من افعال الفضائل

إذا أُجيب على الأول بأن هذه الموهبة قد يطلق أحياناً عليها اسم الفضائل بحسب اعتبار الفضيلة العام إلا أن لها مع ذلك شيئاً زائداً على اعتبار الفضيلة العام من حيث هي فضائل الهبة مكملة للإنسان حيث هو متحرك من الله ولذلك جعل الفيلسوف في الخلقيات ك٧ب ١ فوق الفضيلة العامة فضيلة حماسية أو الهبة يقال باعتبارها لبعض الناس رجالاً الميرون

وعلى الثاني بأن الرذائل تضاد الفضائل من حيث مضادتها لخير العقل وأما من حيث مضادتها للارشاد الإلهي فهي مضادة للمواهب. فإن شيئاً واحداً بينه يضاد الله والعقل المنبعث نوره من الله

وعلى الثالث بأن ذلك الحد إنما يُحمل للفضيلة باعتبار معناها العام فلواردان نجد الفضائل على وجه التخصيص باعتبار مغايرتها للمواهب لقلنا إن قوله بها تستقيم السيرة يجب حمله على استقامة السيرة المعتبرة بحسب ترتيب العقل — وكذلك الموهبة باعتبار مغايرتها للفضيلة المناهضة يجوز أن تُحد بأنها ما يمنع من الله بالقياس إلى تحريكه أي ما يحمل الإنسان على حسن اتباع ارشاداته

وعلى الرابع بأن الحكمة يقال لها فضيلة عقلية من حيث تصدر عن حكم العقل ويقال لها موهبة من حيث تفعل بالارشاد الإلهي وكذا يقال في ما سواها

الفصل الثاني

في أن المواهب هل هي ضرورية لخلاص الإنسان

يُجْهَى إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن المواهب ليست ضرورية لخلاص الإنسان لأن النرض منها ابتداء كمال من دون كمال الفضيلة العام. وليس ضرورياً لخلاص الإنسان أن يدرك هذا الكمال فوق حال الفضيلة العام لأن هذا الكمال لا يتعلق به أمرٌ بل مشورة فقط. فإذاً ليست المواهب ضرورية لخلاص الإنسان

٢ وايضاً يكتفي لخلاص الانسان ان يحسن تصرفه في الامور الاخوية والبشرية وهو بالفضائل اللاهوتية يحسن تصرفه في الامور الالهية وبالفضائل اخوتية يحسن تصرفه في الامور البشرية . فالمواهب اذن ليست ضرورة لخلاص الانسان ٣ وايضاً قال غريغوريوس في اديانته لك ٢ ب ٤٩ « ان الروح القدس يهب الحكمة ضد الحماقة والفهم ضد البلاءة والمشورة ضد التهور والشجاعة ضد الجبن والعلم ضد الجهل والبر ضد القساوة والحشية ضد الكبرياء » والفضائل فيها علاج كافٍ لاتقاء هذه الرذائل . فاذاً ليست المواهب ضرورة لخلاص الانسان

لكن يمرض ذلك ان اعلى المواهب في ما يظهر الحكمة وادونها الحشية . وكتلها ضرورة ثابته للخلاص فقد قيل عن الحكمة في حك ٢٨:٧ « الله لا يحب احداً الا من يساكن الحكمة » وعن الحشية في سي ٢٨:١ « من ليس فيه خشية لا يمكن ان يبرر » . فاذاً كذلك سائر المواهب المتوسطة بينها ضرورة للخلاص والجواب ان يقال ان المواهب كمالات للانسان تهاهب بها الحسن اتباع الارشاد الالهى كما مر في الفصل الآف فما لا يكتفي فيه ارشاد العقل بل لابد له من ارشاد الروح القدس يستلزم ضرورة الموهبة . وعقل الانسان يحصل من الله على كمالين احدهما طبيعي وهو ما يحصل له بما للعقل من انوار الطبيعي والثاني فائق الطبع وهو ما يحصل له بالفضائل اللاهوتية كما مر في مب ٦٢ ف ١ على انه وان كان هذا الكمال الثاني اعظم من الاول الا ان الانسان يحصل على الاول بطريقة اكمل من طريقة حصوله على الثاني لان الاول يحصل له كملك تام والثاني كملك ناقص اذ انما نجب الله ونصره بوجه ناقص . وواضح ان كل ما كان حاصلًا على طبيعة او صورة او قوة بوجه كامل فانه يستطيع ان يفعل بها بنفسه لكن لا يمتزل عن فعل الله الذي يفعل داخلًا في كل طبيعة وارادة واماما

كان حاصلًا على طبيعة او صورة او قوة بوجه ناقص فهو لا يستطيع ان يفعل بنفسه ما لم يتحرك من غيره وذلك كالشمس فانها لا تكونها مضئة على وجه كامل تستطيع ان تثير بنفسها واما القمر الحاصلة فيه طبيعة الضوء على وجه ناقص فلا يبر ما لم يكن مستبيرا من سواه وكذا الطبيب الذي يعرف صناعة الطب معرفة كاملة يستطيع ان يفعل بنفسه واما تلميذه الذي لا يزال يتبعه ناقصا فلا يستطيع ان يفعل بنفسه ما لم يتتقف منه . فكذلك الانسان ايضا فانه باعتبار ما يخضع للعقل الانساني اي بالقياس الى الغاية الطبيعية للانسان يستطيع ان يفعل بحكم العقل ولكنه اذا امدّه الله ايضا فيه بارشاد خاص كان ذلك ناشئا عن فضل جوده ولذلك ليس كل من كان محرزا الفضائل الحلقية المكتسبة فهو محرز الفضائل الحسية او الالهية . واما بالقياس الى الغاية القصوى القائمة للطبع التي يحرك اليها العقل باعتبار الميثة الحاصلة فيه بالفضائل اللاهوتية على نحو ما وعلى وجه ناقص فلا يكفي تحريك العقل ما لم ينضم اليه ارشاد الروح القدس وتحريكه كقوله في روم ٨: ١٤ و ١٧ « الذين ينفعلون بروح الله هم ابناء الله . . . واذا كنا ابناء ف نحن ورثة » وقوله في مز ١٤٢: ١٠ « روحك الصالح يهديني الى ارض الاستقامة » اي لانه لا يستطيع احد ان يبلغ الى وراثة تلك الارض الخاصة بالسعداء ما لم يتحرك ويتأد اليها من الروح القدس ولهذا كان لا بد للانسان في ادراك تلك الغاية من موهبة الروح القدس

اذا اوجب على الاول بان المواهب تفوق كمال الفضائل العالم لا في جنس الانفصال على النحو الذي تفوق به المشورات الاوامر بل في طريقة الفعل من حيث ان الانسان يتحرك من مبدأ اعلى وعلى الثاني بان الفضائل اللاهوتية والحلقية لا يستكمل بها الانسان بالقياس الى الغاية القصوى بحيث لا يفتر دائما الى ان يتحرك اليها بارشاد اعلى من جهة

الروح القدس لما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بأنه ليست جميع الاشياء معلومة ولا مقدورة للعقل البشري لا
باعتبار استكمال الكمال الطبيعي ولا باعتبار استكمال الفضائل اللاهوتية فهو
أذا لا يستطيع ان يدفع في جميع الاشياء الحفاقة وغيرها مما هو مذكور هناك
واما الله الذي يخضع كل شيء لجله وقدرته فانه يقينا يتحركه من كل حماقة
وجهل وبلاهة وتساوة وما اشبه ذلك ولهذا يقال ان مواهب الروح القدس
التي تحملنا على حسن اتباع ارشاده تمنح ضد هذه النقائص

الفصل الثالث

في ان مواهب الروح القدس هل هي ملكات
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان مواهب الروح القدس ليست ملكات
لان الملكة كيفية راسخة في الانسان اذ هي كيفية تسرحركتها كما في المقولات
ب ٦ ومن الامور الخاصة بالمسيح استقرار مواهب الروح القدس فيه كما في
اش ١١ و ٢ و ٣ وقد قيل في يو ١ : ٣٣ « الذي ترى الروح القدس ينزل
ويستقر عليه هو الذي يعمد » وقد قال غريغوريوس في تفسير هذه الآية في
اذيانيه ك ٢ ب ٥٦ « الروح القدس يحل في جميع المؤمنين لكنه انما يستقر
دائماً على وجه خاص في الوسيط وحده » فإذا ليست مواهب الروح القدس
ملكات

٢ وايضاً ان مواهب الروح القدس تكمل الانسان باعتبار افعاله من روح
الله كما مر في ف ١ و ٢ والانسان باعتبار افعاله من روح الله يُعتبر على نحو
ما بمثابة آلة بالنسبة الى تعالى . والاستكمال بالملكة لا يلائم الآلة بل الفاعل
الاصل . فإذا ليست مواهب الروح القدس ملكات
٣ وايضاً كما ان مواهب الروح القدس تحصل بالالهام الالهي كذلك موهبة

النسبة أيضاً . والنسبة ليست ملكة لأن روح النبوة لا يأتي الانبياء دائماً كما قال
غريغوريوس في خطا على حزقيال . فاذاً ليست مواهب الروح القدس أيضاً ملكات
لكن يعارض ذلك قول الرب للتلاميذ . عن الروح القدس في يوحنا ١٤ : ١٧
« يقيم عندكم ويكون فيكم » والروح القدس لا يكون في الناس بدون مواهب .
فواهبه اذن تلبث في الناس فهي اذن ليست افعالاً او انفعالات فقط بل
ملكات راسخة ايضاً

والجواب ان يقال ان المواهب كالات للانسان تأهب بها الحسن اتباع
ارشاد الروح القدس كما مر في ف ١ وواضح مما مر في م ٥٦ ف ٤ وب
٥٨ ف ٢ ان القوة الشوقية تستكمل بالفضائل الخلقية باعتبار مشاركتها للعقل
نوعاً من المشاركة اي من حيث انها من شأنها ان تحرك باس العقل . فاذاً نسبة
مواهب الروح القدس الى الانسان بالقياس الى الروح القدس كسبة الفضائل
الخلقية الى القوة الشوقية بالقياس الى العقل . والفضائل الخلقية ملكات تأهب
بها القوى الشوقية لسهولة اقيادها للعقل فاذاً كذلك مواهب الروح القدس
ملكات يستكمل بها الانسان لسهولة اقياده للروح القدس

اذاً اجيب على الاول بان غريغوريوس قد حل ذلك الاعتراض بقوله هناك
ان « المواهب التي لا يستطيع ادراك الحيوه بدونها يستقر الروح القدس
باعتبارها دائماً في جميع المتخمين واما باعتبار غيرها فلا يستقر دائماً » والمواهب
السبع ضرورية للخلاص كما مر في الفصل الاثني . فاذاً باعتبارها يستقر الروح
القدس دائماً في القديسين

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد على الآلة التي ليس من شأنها ان
تفعل بل ان تنفعل فقط وليس الانسان آلة من هذا القبيل بل انه ينفعل من
الروح القدس بحيث يفعل ايضاً من حيث انه مختار فهو اذن يقتدر الى الملكة

وعلى الثالث بان النبوة من المواهب التي يتجلى بها الروح القدس لا التي هي
ضرورية للخلاص فلا مشابهة

الفصل الرابع

في ان قسمة مواهب الروح القدس الى سبع هل هي صواب
يُتخفى الى الرابع بان يقال : يظهر ان قسمة مواهب الروح القدس الى سبع
ليست صواباً لانه في تلك القسمة يجعل اربع ترجع الى الفضائل العقلية وهي
الحكمة والفهم والعلم والمشورة الراجعة الى الفطنة ولم يجعل فيها شي لا يرجع الى
الصناعة التي هي الفضيلة الحامسة العقلية . وكذا قد جعل فيها شي لا من قبيل
العدالة وهو البر وشي لا من قبيل الشجاعة وهو موهبة الشجاعة ولم يجعل فيها
شي لا من قبيل العفة . فاذا ليست قسمة المواهب وافية
٢ وايضاً ان البر نوع من العدالة ولم يجعل هناك نوع من الشجاعة بل نفس
الشجاعة فكان الواجب ان لا يجعل هناك البر بل العدالة
٣ وايضاً ان الفضائل اللاهوتية هي اعظم ما يسوقنا الى الله فاذا لما كانت
المواهب كالآلات للانسان من حيث يتحرك من الله كان الواجب في ما يظهر ان
يجعل هناك بعض المواهب الراجعة الى الفضائل اللاهوتية
٤ وايضاً كما ان الله يُحسب كذلك يحب ويرحم ويلتذ به . والحب والرجاء
واللذة انفعالات قسمة للنفسية . فاذا كما تجعل الحسية من المواهب كذلك يجب
ان يجعل منها الثلاثة الأخرى
٥ وايضاً ان الفهم تضاف اليه الحكمة التي تدبره والشجاعة تضاف اليها
للمشورة والتقوى يضاف اليها العلم . فاذا كذلك كان يجب ان يضاف الى الحسية
موهبة تدبرها . فاذا ليست قسمة مواهب الروح القدس الى سبع صواباً
لكن يعارض ذلك نص الكتاب في اش ١١ : ٢ و ٣

والجواب ان يقال ان المواهب ملكات مكملة للانسان ليسهل اتباعه ارشاد الروح القدس كما ان الفضائل الخلقية مكملة للقوى الشوقية لتنفذ للعقل كما مر في الفصل الآنف. وكما انه من شأن القوى الشوقية ان تتحرك بامر العقل كذلك من شأن جميع القوى الانسانية ان تتحرك بارشاد الله تتحركها من قوة أعلى. وكما توجد الفضائل في جميع قوى الانسان التي يمكن ان تكون مبادئ للافعال الانسانية وهي العقل والقوة الشوقية كذلك توجد فيها المواهب ايضاً - والعقل نظري وعملي وفي كليهما يستبر تصور الحق والتصديق به فتصور الحق يستكمل فيه العقل النظري والفهم والعمل بالمشورة واستقامة التصديق يستكمل فيها العقل النظري بالحكمة والعمل بالملم - اما القوة الشوقية في ما هو بالقياس الى الغير تستكمل بالبر وفي ما هو بالقياس الى النفس تستكمل بالشجاعة ضد تهيب الاخطار وبالحشية ضد شهوة المستلذات الخارجة عن حد الاعتدال كقوله في ام ٢٧: ١٥ « بنحشية الرب يحيد كل انسان عن الشر » وفي مز ١١٨: ١٢٠ « لتنفذ خشيتك جسي فاني خفت من احكامك » وبذلك يتضح ان هذه المواهب تتناول كل ما تتناوله الفضائل العقلية والخلقية

اذ اُجيب على الاول بان مواهب الروح القدس تكمل الانسان في ما يرجع الى صلاح السيرة وهذا لا يتعلق به الصناعة بل انما يتعلق بالمصنوعات الخارجة لانها الدستور السديد للمصنوعات لا للفعولات كما في الخلقيات ك٦: ٤. وقد يقال مع ذلك انه باعتبار افاضة المواهب تنسب الصناعة الى الروح القدح الذي هو المحرك بالاصالة لالي البشر الذين انما هم آلات له اذ يحركون منه. واما العفة فيجاذب على نحو ما موهبة الحشية لانه كما ان تجنب اللذات القبيحة لاجل خير العقل يرجع الى فضيلة العفة باعتبار حقيقة الخاصة كذلك تجنب اللذات القبيحة رغبة لله يرجع الى موهبة الحشية

وعلى الثاني بان اسم العدالة موضوع من استقامة العقل ولهذا كان اسم الفضيلة
البقى بها من اسم الموهبة ولما اسم البر فبدل على احتوائنا للأب والوطن ولما كان
الله ابا الجميع سميت عبادته ايضاً براً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠
ب ١ ومن ثم قد أُصِيبَ بتسمية الموهبة التي بها يحسن الانسان الى الجميع
احتراماً لله براً

وعلى الثالث بان نفس الانسان لا تتحرك من الروح القدس ما لم تتصل به
نوعاً من الاتصال كما لا تتحرك الآلة من الصانع الا بالماسة او بنحو آخر من
الاتصال واول ما يتصل به الانسان بالله هو الايمان والرجاء والمحبة فوجب من
ثم ان تكون هذه الفضائل مقدمة على المواهب لكونها بمثابة اصول لها ولذلك
كانت جميع المواهب ترجع الى هذه الفضائل الثلاث كأنها فروع لها
وعلى الرابع بان موضوع الحب والرجاء واللذة هو الخير . والخير الاعظم هو
الله فلذلك استعيرت اسما هذه الانفعالات للفضائل اللاهوتية التي بها تتصل
النفس بالله . واما موضوع الخشية فهو الشر الذي لا يطلق على الله بوجه من
الوجوه ففي اذا لا تدل على الاتصال بالله بل على تجنب بعض الاشياء هيبة له تعالى
ولذلك لم تسم بها فضيلة لاهوتية بل خُصت بالموهبة التي هي اعلى تجنيباً عن
الشرور من الفضيلة الخلقية

وعلى الخامس بان الحكمة تدبر عقل الانسان وميله ولذلك جُمِلَ بازائها
باعتبار كونها مديرة موهبتان فجُمِلَ من جهة العقل موهبة الفهم ومن جهة الميل
موهبة الخشية . وحقيقة خشية الله تؤخذ خصوصاً من اعتبار السمو الالهي الذي
تعتبره الحكمة

أفصل الخامس

في ان مواهب الروح القدس هل هي متلازمة

يُخَطِّي الى الخامس بان يقال : يظهر ان المواهب ليست متلازمة فقد قال الرسول في ١ كور ٨: ١٢ « يُعْطَى واحدٌ بالروح كلام الحكمة وآخر كلام العلم بذلك الروح عينه » والحكمة والعلم يُجْلَان في عداد مواهب الروح القدس : فإذا مواهب الروح القدس تتوزع على كثيرين مختلفين وليست متلازمة في واحد بعينه

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الثالث ١٤ ب ١ « لا يحصل العلم لمومنين كثيرين وان حصل لهم الايمان » والايمان يصاحبه شيء من المواهب ولو موهبة الحشية . فيظهر اذن ان المواهب ليست متلازمة لاجتماع في واحد بعينه

٣ وايضاً قال غريغوريوس في اديباته كتاب ٣٢ « اذا خلت الحكمة عن الفهم كانت ناقصة واذا خلا الفهم عن الحكمة لم يكن فيه فائدة اصلاً . واذا خلت المشورة عن فعل الشجاعة كانت ضعيفة والشجاعة اذا لم تتميزز بالمشورة انتقصت كثيراً . واذا خلا العلم عن فائدة البر لم يكن شيئاً واذا خلا البر عن تمييز العلم لم يكن فيه فائدة اصلاً والحشية ايضاً اذا صرفت عن هذه الفضائل لا نستطيع شيئاً من افعال الصلاح » ومن ذلك يظهر انه يجوز الحصول على بعض المواهب دون بعض . فإذا ليست مواهب الروح القدس متلازمة

لكن يمارض ذلك قول غريغوريوس قبل كلامه المورد في الموضع المتقدم ذكره « يظهر انه لا بد في مأدبة البنين هذه من اعتبار ان كلامهم كان يأدب للآخرين » وقد اراد بنى ايوب الذين عليهم كلامه مواهب الروح القدس . فإذا مواهب الروح القدس متلازمة بتنفيذ بعضها بعضاً على وجه التبادل . والجواب ان يقال ان حقيقة هذه المسئلة يسهل التوصل اليها بما تقدم فقد

مرّ في ف ٣ انه كما ان القوى الشوقية تتأهب بالفضائل الخلقية بالقياس الى ارشاد العقل كذلك جميع قوى النفس تتأهب بالمواهب بالقياس الى الروح القدس المحرك. والروح القدس يقيم فينا بالحبّة كقوله في رو ٥: ٥ « ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أعطي لنا » كما ان عقلنا ايضاً يستكمل بالفتنة . فاذاً كما ان الفضائل الخلقية تتلازم في الفتنة كذلك مواهب الروح القدس تتلازم في المحبة اي بحيث ان كل من حصلت له المحبة فقد حصلت له جميع مواهب الروح القدس التي لا يمكن حصول شيء منها بدون المحبة اذا اجيب على الاول بان الحكمة والعلم يجوز اعتبارهما من حيث هما نعمتان مجانيتان اي من حيث ان الانسان انما تقرر فيه معرفة الامور الالهية والانسانية ليتبها له ثقيف المؤمنين والرد على اعداء الدين وكلام الرسول هناك على الحكمة والعلم انما هو بهذا الاعتبار ولهذا خصصه بذكر كلام الحكمة والعلم . ويجوز اعتبارهما ايضاً من حيث هما من مواهب الروح القدس وبهذا الاعتبار ليست الحكمة والعلم سوى كآليات للعقل الانساني يتأهب بهما لاتباع ارشاد الروح القدس في معرفة الامور الالهية او الانسانية وهكذا يظهر ان هاتين الموهبتين حاصلتان لكل من حصلت له المحبة

وعلى الثاني بانث اوغسطينوس يتكلم هناك على العلم مفسراً نص الرسول المتقدم ذكره فكلامه اذن على العلم باعتبار كونه نعمة مجانية كما يظهر من قوله بعد ذلك « لان العلم بما يجب ان يؤمن به الانسان فقط لا يدرك الحياة السعيدة التي لا تكون الا سرمدية غير والعلم بانه كيف يفيد ذلك الاتقياء . ويدافع عنه تجاه الآئمة غير ويظهر ان الرسول اراد بالعلم هذا الاخير

وعلى الثالث بانه كما ان تتلازم امهات الفضائل ثبتت من وجه بكون احداها تستكمل على نعم ما بالآخرى كما مرّ في مب ٦٥ ف ١ كذلك غريغوريوس

اراد ان يثبت تلازم المواهب بعدم كمال احداها دون الاخرى ومن ثم قال قبل ذلك «ينتقص جد آكل من الفضائل اذا لم تتميز احداها بالآخرى» فلا يفهم من ذلك اذن جواز انفراد موهبة عن الاخرى بل أن الفهم اذا ترقى عن الحكمة لم يكن موهبة كما ان العفة اذا تعرت عن العدالة لم تكن فضيلة

الفصل السادس

في ان مواهب الروح القدس هل تبق في الوطن

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان مواهب الروح القدس لا تبق في الوطن فقد قال غريغوريوس في ادياته لك ٢ ب ٤٩ «الروح القدس يتقف العقل بالمواهب السبع ضد كل الرساوس» والوطن لن يكون فيه وساوس كقوله في اش ٩: ١١ لايسئون ولا يقتلون في كل جبل قدسي «فاذا مواهب الروح القدس لن تكون في الوطن

٢ وايضاً ان مواهب الروح القدس ملكات كما مر في ف ٣٠. وحيث يتمتع وجود الافعال فالملكات عبث. وافعال بعض المواهب متممة في الوطن فقد قال غريغوريوس في ادياته لك ١ ب ٣٢ «الفهم يعمل صاحبه ينفذ السموات بادراكه والمشورة تمتع من التهور والشجاعة تدفع خوف المكاره والبرعلاء صميم القواد افعال الرحمة» وهذه تلائم حال الوطن. فاذا لن تكون هذه المواهب في حال المجد

٣ وايضاً بعض المواهب يكمل الانسان في الحياة النظرية كالحكمة والفهم وبعضها يكمله في الحياة العملية كالبر والشجاعة. والحياة العملية تنتهي مع هذه الحياة كما قال غريغوريوس في ادياته لك ١ ب ٣٧. فاذا لن تكون في حال المجد جميع مواهب الروح القدس

لكن يمارض ذلك قول امبروسيوس في الروح القدس لك ١ ب ١٦ «ان مدينة

الله اورشليم السماوية لا تقتل بجري نهر ارضي فيها بل ان الروح القدس الذي ينشق من ينبوع الحياة فيروي غلاتنا بجمرة يسيرة يرى فانصفاً على تلك الارواح السماوية بسبل الفضائل السبع الروحية»

والجواب ان يقال ان كلامنا على المواهب يجوز ان يكون على نحوين احدهما باعتبار ماهيتها وبهذا الاعتبار ستكون المواهب في الوطن على غاية الكمال كما يتضح من نص امه وسيوس المورد قريباً وتحقيقه ان مواهب الروح القدس يستكمل بها العقل الانساني لاتباع تحريك الروح القدس وهذا يكون على وجه الخصوص في الوطن حين يكون الله كلاً في الكل كما في ١ كور ٢٨: ١٥ وحين يصير الانسان خاضعاً لله كل الخضوع والثاني باعتبار الموضوع الذي تدور عليه افعالها وبهذا الاعتبار يكون لفعالها في الحال الحاضرة موضوع لا يكون له في حال المجد وهكذا لن تبقى في الوطن كما مر في امهات الفضائل في مب ٦٧ ف ١.

اذ اوجب على الاول بان كلام غرينوريوس هناك على المواهب بحسب ملاء منها للحال الحاضرة اذ انا بهذا الاعتبار نتقي بالمواهب وسأوس الشرور . واما سي في حال المجد التي ليس فيها شرور فانا نستكمل بمواهب الروح القدس في الخير

وعلى الثاني بان غرينوريوس أثبت لكل موهبة شيئاً يزول مع الحال الحاضرة وشيئاً يبقى في المستقبل فقد قال في الحكمة انها تنعش العقل برجاه الباقيات وتيقنها فالرجاء يزول واليقين يبقى . وقال في الفهم انه « يتنا ينفذ المسموعات منعشاً انقلب ينير ظلماته » فالسمع يزول لانه لن يعلم الرجل اخاه كما قال ارميا ٣٤: ٣١ وانارة العقل تبقى . وقال في المشورة انها « تمنع من التهور » وهذا ضروري في الحال الحاضرة ثم قال انها « تملأ النفس عقلاً » وهذا ضروري في المستقبل ايضاً . وقال في الشجاعة انها « لاتهاب المكاره » وهذا ضروري في الحال الحاضرة

ثم قال انها «تقدم طعام الثقة» وهذا يبقى في المستقبل أيضاً . وأما العلم فانه اثبت له امراً واحداً فقط وهو انه «يغلب صياح الجهل» وهذا خاص بالحال الحاضرة الآن قوله بعد ذلك «في بطن العقل» يحتمل ان يكون المراد به مجازاً امتلاء المعرفة وهو يصدق على الحال المستقبلية أيضاً . وقال في البراهنة «بملاصميم الفوائد من افعال الرحمة» وهذا باعتبار لفظه الظاهر خاص بالحال الحاضرة فقط الا ان حجة القريب الباطنة المدلول عليها بالصميم تشمل أيضاً الحال المستقبلية التي لا يصدر فيها البراهنة لفظاً بل عاطفة انتهائي . وقال في الخوف انه «يحصل العقل ثلاً يستكبر بالامور الحاضرة» وهذا خاص بالحال الحاضرة ثم قال انه «يعزز العقل بنذاء الرجاء في المستقبلات» وهذا خاص أيضاً بالحال الحاضرة من جهة الرجاء ويموزان يتناول الحال المستقبلية أيضاً من جهة التعزيز في الاشياء المرجوة هنا والمدركة هناك

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض انما يرد على المواهب باعتبار موضوعها لان افعال الحيوية العملية لن تكون موضوعاً للمواهب بل ان افعال جميع المواهب تدور في الحال المستقبلية على ما يختص بالحياة النظرية التي هي الحياة السعيدة

الفصل السابع

في ان شرف المواهب هل يعتبر بحسب ما اوردها اشياء في ف ١١
يُخفَلُ الى السابع بان يقال : يظهر ان شرف المواهب لا يُعتبر بحسب ما اوردها اشياء في ف ١١ اذ يظهر ان افضل المواهب اخص ما يطلبه الله من الانسان واخص ما يطلبه الله من الانسان هو الحُشبة ففي ت ١٠ : ١٢ «والآن يا اسرائيل ما الذي يطلبه منك الرب الهك الا ان تخشى الرب الهك» وفي ملاخي ٦ : ١ «ان كنت انا رباً قاين خشيتي» . فيظهر اذن ان الحُشبة التي اوردها اشياء في الآخر ليست ادنى المواهب بل اعظمها

٢ وايضاً ان البرخبركلي في ما يظهر فقد قال الرسول في ١ تيمو ٤: ٨ « البر ينفع في كل شيء » والخبر الكلي مفضل على الخبرات الجزئية . فيظهر اذن ان البر الذي يذكر قبل الاخير هو افضل المواهب

٣ وايضاً ان العلم بكل حكم الانسان والمشورة تختص بالبحث . والحكم اعلى من البحث . فالعلم اذن موهبة افضل من المشورة مع ان ذكره ورد بعدها

٤ وايضاً ان الشجاعة الى القوة الشوقية والعلم الى العقل . والعقل اسمى من القوة الشوقية . فاذا العلم ايضاً موهبة اسمى من الشجاعة مع كونها مذكورة قبله . فاذا شرف المواهب لا يتبرحسب ترتيب ذكرها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٤ يظهر لي ان افعال الروح القدس السبعة التي ذكرها اشعيا مناسبة لهذه المراتب والاحكام التي ذكرها متى ٥: ٣ وما يليه الا ان بين الموضوعين اختلافاً في الترتيب لانه هناك (اي في اشعيا) بديء بذكر الأعلى وهنا بديء بذكر الأدنى » والجواب ان يقال ان شرف المواهب يجوز اعتباره على نحوين مطلقاً اي

بالقياس الى الافعال الخاصة باعتبار صدورها عن مبادئها ومن وجه اي بالقياس الى الموضوع فاذا اعتبرنا النحو الاول كان حكم المقايسة فيها حكماً في الفضائل لان المواهب تكمل الانسان لجميع افعال القوى النفسية التي تكملها الفضائل

كما مر في ف ٤ وعلى هذا فكما ان الفضائل العقلية تفضل الفضائل الخلقية والفضائل العقلية النظرية تفضل الفضائل العقلية العملية كما تفضل الحكمة والفهم

والعلم الفطنة والصناعة لكن بحيث تفضل الحكمة الفهم والفهم العلم كما تفضل الفطنة والحذق اصالة الرأي كذلك الحكمة والفهم والعلم والمشورة في المواهب تفضل البر والشجاعة والحشية وهذه فضل البر منها الشجاعة والشجاعة الحشية كما تفضل العدالة الشجاعة والشجاعة العفة . واما باعتبار الموضوع فالشجاعة

والمشورة تفضلان العلم والبراي لان محل الشجاعة والمشورة في الامور الشاقة ومحل العلم والبر في الامور الشائعة - وعلى هذا فشرّف المواهب على حسب ترتيبها بالذكور لكن ذلك يعتبر في بعضها بالاطلاق كما تفضل الحكمة والفهم سائر المواهب وفي بعضها من وجه باعتبار رتبة الموضوع كما تفضل المشورة والشجاعة العلم والبر

اذا اجيب على الاول بان الحشية اتمهي اخص ما يطلب لكونها بده كال المواهب فان رأس الحكمة مخافة الرب كما في مز ١٠: ١١ لا لكونها اشرف من سائر المواهب لان اجتناب الشر الذي يتم بالحشية كما في ام ١٦: ٦ متقدم في ترتيب الكون على فعل الخير الذي يتم بالمواهب الأخر

وعلى الثاني بان البر لم يقايس في كلام الرسول بجميع مواهب الله بل بالرياضة الجسدية التي قال الرسول عنها قبل ذلك انها تنفع قليلا

وعلى الثالث بانه وان كان العلم يفضل المشورة باعتبار الحكم الا ان المشورة تفضله باعتبار الموضوع اذ لا محل لها الا في الامور الشاقة كما في الخلفيات كـ ٣٣ ب ٣ واما حكم العلم فله محل في جميع الاشياء

وعلى الرابع بان المواهب المدبرة التي ترجع الى العقل هي اشرف من المواهب المنفذة اذا اعتبرت بالقياس الى الافعال من حيث صدورهما عن القوى لان العقل يفضل الشوق كما يفضل واضع القانون الموضوع له القانون. واما باعتبار الموضوع فالمشورة تُقرن بالشجاعة والعلم يقرن بالبر كما يُقرن المدير بالمنفذ اي لان محل المشورة والشجاعة في الامور الشاقة ومحل العلم والبر في الامور الشائعة ايضا ولهذا ذكرت المشورة والشجاعة قبل العلم والبر باعتبار الموضوع

الفصل الثامن

في ان الفضائل كل هي المواب

يُعطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان الفضائل افضل من المواب فقد قال
 اوغسطينوس في الثالث ١٥ ب ١٨ في كلامه على المحبة « ليس شي اسمه من
 موهبة الله هذه فهي وحدها الفارقة بين ابنا الملك الابدي وابناء الملوك
 الابدي نعم ان هناك مواب اخرى تمتع بالروح القدس ولكنها لا تفيد شيئاً
 بدون المحبة » والمحبة فضيلة . فالفضيلة اذن افضل من مواب الروح القدس
 ٢ وايضاً ما كان متقدماً بالطبع يظهر انه افضل . والفضائل متقدمة على
 مواب الروح القدس فقد قال غريغوريوس في ادبياته ٢ ب ٤٩ « ان موهبة
 الروح القدس تلقي في العقل الخاضع لها العدالة والفضة والشجاعة والشفقة قبل سواها
 ثم تتدرج بعد ذلك بالفضائل السبع (اي بالمواب السبع) فتلقي فيه الحكمة ضد
 الحماقة والنهم ضد البلاهة والمشورة ضد التهور والشجاعة ضد الجبن والعلم ضد
 الجمل والبر ضد الصلابة والحشية ضد الكبرياء » فالفضائل اذن افضل
 من المواب

٣ وايضاً لا يستطيع احد ان يسي استمال الفضائل كما قال اوغسطينوس
 في الاختيار ٢ ب ١٨ و ١٩ واما المواب فيمكن لبعض الناس ان يسي
 استمالها فقد قال غريغوريوس في ادبياته ١ ب ٣٥ « تقدم ضمية صلاتنا
 حتى لا ترفتنا الحكمة ولا يضلنا القهم في جريه الدقيق ولا تشوشنا المشورة
 بتوفرها ولا تهورنا الشجاعة بما تولينا من الثقة ولا ينفخنا العلم بالمعرفة العارية
 عن المحبة ولا يجذبنا البر بجميله الخارج عن جادة الاستقامة ولا تلقينا الحشية
 بافراطها في لجة اليأس » فالفضائل اذن اشرف من مواب الروح القدس .
 لكن يعارض ذلك ان المواب تُعطى نعمة للفضائل ضد النقائص كما يظهر

من النص المورد في الاعتراض الثاني وهكنا يظهر انها تكمل ما لا تستطيع الفضائل
تكميله . فالمواهب اذن افضل من الفضائل

والجواب ان يقال ان الفضائل ثلاثة اجناس فضائل لاهوتية وفضائل عقلية
وفضائل خلقية كما يظهر مما مر في ص ٥٨ ف ٣ ومب ٦٢ ف ١ فالفضائل اللاهوتية
هي التي بها يتصل العقل الانساني بالله والفضائل العقلية هي التي بها يستكمل العقل
في نفسه والفضائل الخلقية هي التي بها تستكمل القوى الشوقية فتتقاد للعقل . واما
مواهب الروح القدس فهي التي بها تتأهب جميع قوى النفس للفضوع للتحريك
الالهي . فيظهر اذن من ذلك ان نسبة المواهب الى الفضائل اللاهوتية التي بها
يتصل الانسان بالروح القدس المحرك نسبة الفضائل الخلقية الى الفضائل العقلية
التي بها يستكمل العقل الذي هو محرك الفضائل الخلقية . فاذا كما ان الفضائل
العقلية تفضل الفضائل الخلقية وتدبرها كذلك الفضائل اللاهوتية تفضل مواهب
الروح القدس وتدبرها ومن ثم قال غريغوريوس في ادياته لك اب ٢٧ « ليس
يبلغ البنون السبعة (اي المواهب السبع) الى كمال العشرة ما لم يفعل كل ما
يفعلونه بالايمان والرجاء والحب » . واما اذا قايسنا المواهب بالفضائل الأخرى
العقلية او الخلقية فالمواهب افضل من الفضائل لان المواهب تكمل قوى النفس
بالنسبة الى الروح القدس المحرك والفضائل تكمل اما العقل نفسه او القوى الأخرى
بالنسبة الى العقل . وواضح ان المحرك الاعلى يجب ان يستمد له المحرك بكامل اعظم
فالمواهب اذن اكمل من الفضائل

اذا اجيب على الاول بان المحبة فضيلة لاهوتية ونحن نسلم انها افضل
من المواهب

وعلى الثاني بان شيئاً يتقدم على غيره على نحوين احدهما في رتبة الكمال
والشرف كما ان محبة الله متقدمة على محبة القريب والمواهب بهذا الاعتبار

متقدمة على الفضائل العقلية والحلقية ومتأخرة عن الفضائل اللاهوتية . والثاني في رتبة الكون او الاستعداد كما ان حجة القرب متقدمة على حجة الله باعتبار الفعل وبهذا الاعتبار كانت الفضائل الحلقية والعقلية متقدمة على المواهب لان الانسان متى صلحت حاله بالنسبة الى عقله استعد بذلك لصلاح حاله بالنسبة الى الله.

وعلى الثالث بان الحكمة والفهم ونحوهما هي فضائل الروح القدس باعتبار تعلقها بالمحبة التي لا تفعل عبثاً كما في ١ كور ١٣ : ٤ ولهذا كان لا يسيء احد استعمال الحكمة والفهم ونحوهما من حيث هي مواهب الروح القدس الا ان احداها تستعين بالأخرى في عدم فقدان كمال المحبة وهذا ما اراده غريغوريوس



المبحث التاسع والستون

في السعادات - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في السعادات والبحث سبل ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان السعادات هل هي ممايزة للمواهب والفضائل - ٢ في ثواب السعادات هل هو خاص بهذه الحيوة - ٣ في عدد السعادات - ٤ في مناسبة ما يجبر لها من الثواب

الفصل الأول

في ان السعادات هل هي ممايزة للفضائل والمواهب

يُخْفَى الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادات ليست ممايزة للفضائل والمواهب فان اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ١ ك ١٤ يسند السعادات المذكورة في متى ٥ الى مواهب الروح القدس وامبروسيوس في تفسيره لوقا ١٢ يردّها الى امهات الفضائل . فالسعادات اذن ليست ممايزة للفضائل والمواهب ٢ وايضاً ليس للارادة الانسانية سوى دستورين وهما العقل والشرعة الازلية كما اسلفنا في مب ١٩ ف ٣ ومب ٢١ ف ١٠ والفضائل تكمل الانسان بالنسبة

الى العقل والمواهب تكمله بالنسبة الى شريعة الروح القدس الازلية كما يضعح مما مر في البحث الآنف ف ١ و ٣ وما يلها . فاذا ليس يمكن ان يكون هناك شيء يعود الى استقامة الارادة الانسانية سوى الفضائل والمواهب . فالسعادات اذن ليست ممايزة لما

٣ وايضاً قد جعل في جملة السعادات الوداعة والعدالة والرحمة وهذه يقال لها فضائل . فالسعادات اذن ليست ممايزة للفضائل والمواهب

لكن يعارض ذلك انه قد جعل في جملة السعادات اشياء ليست فضائل ولا مواهب كالقفر والكتابة والسلام . فالسعادات اذن ممايزة للفضائل والمواهب

والجواب ان يقال ان السعادة هي الناية القصوى للحياة الانسانية كما مر في

مب ٢ ف ٧ ومب ٣ ف ١ ويقال لواحد انه ادرك الناية بسبب رجاء ادراكه لما

ولهذا قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك ا ب ٩ « ان الاحداث يقال لم سعداء

بسبب الرجاء » وقال الرسول في رو ٨ : ٢٤ « بالرجاء خلصنا » ورجاء ادراك

الناية ينشأ من طريق ان الانسان يتحرك الى الناية ويقترب منها على الوجه

اللائم وهذا انما يتم بفعل ما وغاية السعادة انما يتحرك اليها الانسان ويقترب منها

بافعال الفضائل وخصوصاً بافعال المواهب اذا كان كلامنا على السعادة الابدية

التي لا يكفي لها العقل بل يسوق اليها الروح القدس الذي نكتل بالمواهب

للاتقياد له واتباعه ولهذا كانت السعادات ممايزة للفضائل والمواهب لا باعتبار

كونها ملكات مغايرة لما بل كما تمايز الافعال للملكات

اذ اوجب على الاول بان اوغسطينوس وامبروسوس يستدان السعادات

الى المواهب والفضائل كما تستند الافعال الى الملكات . والمواهب اسمي من امهات

الفضائل كما مر في البحث الآنف ف ٨ ولهذا فلمبروسوس في تفسيره السعادات

التي ويعد بها الجوع استندوا الى امهات الفضائل واغسطينوس في تفسيره السعادات

التي وُعد بها في الجبل التلاميذ الذين هم أكل أسندها الى مواهب الروح القدس
وعلى الثاني بان قضية هذا الاعتراض انه لا يوجد من دون الفضائل والمواهب
ملكات اخرى مقومة للسيرة الانسانية

وعلى الثالث بان المراد بالوداعة هناك فعل الحلم وكذا يقال في العدل والرحمة
على ان هذه ولو كانت فيما يظهر فضائل لكنها تسند الى المواهب لان المواهب
ايضاً تكلل الانسان في كل ما تكلم فيه الفضائل كما مر في البحث الا ف ٢

الفصل الثاني

في ان الثواب الذي يُجملُ السعادات هل هو خاص بهذه الحياة
يُختل إلى الثاني بان يقال : يظهر ان الثواب الذي يُجملُ السعادات ليس خاصاً
بهذه الحياة لانه يقال لبعض الناس سعداء بسبب رجاء الثواب كما تقدم في
الفصل الا ف ٠ وموضوع الرجاء هو السعادة المستقبلية . وثوابها إذن خاص
بالحياة المستقبلية

٢ وايضاً في لو ٢٥: ٦ تذكر بعض العقابات غنى مدينتي المقابلة للسعادة حيث
قيل « الويل لكم ايها المشبعون فانكم ستجوعون الويل لكم ايها الغنى حيث
فانكم ستسبحون وتبكون » وهذه العقابات لا تراء في هذه الحياة . ذكر كثير ما
يعد الناس العقاب في هذه الحياة كقوله في ايوب ٢١ ١٣ « يقطعون ايامهم
في الرغد » فاذا كذلك ثواب السعادات غير مختص بهذه الحياة

٣ وايضاً ان ملكوت السماوات الذي يُجملُ ثواباً للفقر سعادة سماوية كما قال
اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ . والشعب التام لا يكون الا في الحياة المستقبلية
كقوله في مز ١٥: ١٦ « ساشع عند ما تبجل مجدك » وايضاً فعناية الله واعلان
البنة الالهية من شأن الحياة المستقبلية كقوله في ايو ٣: ٢ « نحن الان ابناء
الله ولم يتبين بعد ماذا سنكون غير اننا نعلم انه اذا ظهر نكون نحن امثاله لاننا

سنعينه كما هو « فأذا تلك الثوابات خاصة بالحياة المستقبلية
 لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كلام الرب في الجبل كـ ا بء «ان
 هذه الامور يمكن ان تتم في هذه الحياة كما نفتقد انها تمت في الرسل لان تلك
 الاستقامة الكلية الى صورة ملكية الموعودة بعد هذه الحياة لا يمكن التعبير
 عنها بالكلام »

والجواب ان يقال ان شرح الكتاب المقدس اختلفوا في الكلام على هذه
 الانواع من الثواب فمنهم من خصها كلها بالسعادة المستقبلية كما برورسيوس في
 تفسير لوقا ١٤ واوغسطينوس خصها بالحياة الحاضرة وفي الذهب في خط ٥ في
 متى خص بعضها بالحياة المستقبلية وببعضها بالحياة الحاضرة . وليان ذلك يجب
 ان يعتبر ان رجاء السعادة المستقبلية يمكن ان يحصل عندنا لامرئين اولاً بسبب
 الاستعداد او التاهب للسعادة المستقبلية وهذا يحصل بطريق الاستحقاق وثانياً
 بابتدائها في الرجال القديسين في هذه الحياة ايضاً على وجه غير كامل فان
 رجاء اثمار الشجرة عند ما تنكسي اوراقها الخضراء يحصل على خلاف ما يحصل
 عند ما تأخذ اوائل الاثمار بالظهور . فاذاً ما يذكر في السعادات بمنزلة استحقاق
 فهو استعداد او تاهب للسعادة الكاملة او المبتدئة وما يحصل فيها بمنزلة ثواب
 يجوز ان يكون اما نفس السعادة الكاملة فيكون خاصاً بالحياة المستقبلية
 واما ابتداء السعادة كما في الرجال الكاملين فيكون خاصاً بالحياة الحاضرة لان
 من يأخذ بالتقدم في افعال الفضائل والمواهب يمكن ان يرجي منه البلوغ الى
 كمال الطريق او كمال الوطن

اذ اوجب على الاول باب الرجاء يتناق بالسعادة المستقبلية على انها الغاية
 القصوى ويجوز ايضاً ان يتعلق بنصرة النعمة على انها مودية الى الغاية كقوليه في
 مز ٢٧ : ٢٧ « في الله جعل قلبي رجاءه فنصرت »

وعلى الثاني بان الاشرار وان لم ينلهم احياناً في هذه الحياة عقوبات زمنية الا انه ينلهم عقوبات روحية ومن ثمة قال اوغسطينوس في اعترافاته لك ب ١٢ « امرت ايها الرب وهو الحق ان تكون النفس المتسفة جادة الترتيب عقاباً لذاتها » وقال الفيلسوف في الحلقيات لك ب ٩ عن الاشرار « يتولى أنفسهم التنازع فهذا الجزء يجذبها الى هنا وذاك يجذبها الى هناك » الى ان قال في النهاية « اذا كانت حال الاشرار على هذا القدر من الشقاء وجب الحرب من انشرباية الجهد » وبمعكس ذلك الاخبار فانهم وان لم يفوزوا احياناً في هذه الحياة بالثواب الجسدي فلا يفوتهم اصلاً اثواب الروحاني حتى في هذه الحياة كقوله في متى ١٩ : ٢٩ وفي مرقس ١٠ : ٣٠ « تأخذون مئة ضعف في هذا الدهر ايضاً »

وعلى الثالث بان تلك الانواع من الثواب تتم في الحياة المستقبلية على وجه التكامل ولكنها تبدى على نحو ما في هذه الحياة ايضاً . اذ يجوز ان يكون المراد بملكوت السماوات ابتداء الحكمة الكاملة من حيث ان الروح يتبدى . ان يملك فيهم كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره . وامتلاك الارض ايضاً عبارة عن صلاح عاطفة النفس المطمئنة بشوقها في ثبات الميراث الدائم المعبر عنه بالارض . واما تزييتهم في هذه الحياة فبمشاركتهم في الروح القدس الذي يقال له بارقليط اي المعزي . ثم هم يُسَبِّحون في هذه الحياة من ذلك الطعام الذي قال عنه الرب في يو ٤ : ٣٤ « طعماني ان اعمل مشيئة ابي » ثم ان الناس تالم في هذه الحياة رحمة الله . وفي هذه الحياة ايضاً يمكن معاينة الله على نحو ما بالعين المجردة بموهبة الفهم . وكذا الذين يسكنون في هذه الحياة حركاتهم ويقتربون من شبه الله يقال لهم ابناؤه الله — غير ان هذه الاشياء ستكون في الوطن على وجه اكمل

الفصل الثالث

في ان ما ورد من عدد السعادات هل هو صحيح

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ما ورد من عدد السعادات غير صحيح لان السعادات تُسند الى المواهب كما مر في ف ١٠. وبعض المواهب يرجع الى الحياة النظرية وهو الحكمة واتمهم وليس يُجمل شي من السعادات في فعل النظر بل يُجمل كلها فيما يرجع الى الحياة العملية. فاذا ليس عدد السعادات وافياً ٢ وايضاً ان الحياة العملية ليس يرجع اليها المواهب المنفذة فقط بل بعض المواهب المدبرة ايضاً كالعلم والمشورة. ولم يُجمل بين السعادات ما يظهر انه يرجع قصداً الى فعل العلم او المشورة. فاذا ليس عدد السعادات وافياً ٣ وايضاً ان الحشية جعلت من بين المواهب المنفذة في الحياة العاملة محصنة بنفقر والبر يظهر انه مُختص بسعادة الرحمة. ولم يُجمل شي مختصاً قصداً بالشجاعة فاذا ليس عدد السعادات وافياً

٤ وايضاً قد ورد في الكتاب المقدس ذكر سعادات اخرى كثيرة ففي ايوبي ١٧:٥ «طوبى للانسان الذي يراخذه الرب» وفي مز ١٠١: «طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة المتناقضين» وفي ام ١٣:٣ «طوبى للرجل الذي وجد الحكمة» فاذا ليس عدد السعادات وافياً

لكن يعارض ذلك ان عددها فوق الحاجة فان مواهب الروح القدس سبع وقد جعلت السعادات ثمانية

٢ وايضاً ان لوقا جعل السعادات اربعاً فقط فاذا جعل متى لما سبعة او ثمانية فوق الحاجة

والجواب ان يقال ان عدد هذه السعادات في غاية الصواب وليان ذلك يجب ان يُعلم ان بعضاً جعلوا السعادات ثلاثاً فذهب من جعل السعادة في الحياة

الشهوانية ومنهم من جعلها في الحياة العملية ومنهم من جعلها في الحياة النظرية .
ولهذه السعادات الثلاث نسبة مختلفة الى السعادة المستقبلية التي يرجئها يقال
لها هنا سعاداء فان السعادة الشهوانية لكونها كاذبة ومنافية للعقل فهي مانع يحول
دور السعادة المستقبلية وسعادة الحياة العملية مؤهبة للسعادة المستقبلية والسعادة
النظرية اذا كانت كاملة فهي عين السعادة المستقبلية بالذات واذا كانت ناقصة
فهي ابتداء لها . ولذلك اثبت الرب اولاً بعض السعادات التي كأنها مزيلة
المانع الذي من جهة السعادة الشهوانية فان الحياة الشهوانية ذممة بامر من احدها
وفرة الخيرات الخارجية من الثروة او الجاه وهذه يرغب عنها الانسان بالفضيلة
بحيث يستعملها على وجه معتدل وبالموهبة على وجه اسمي في بحيث ينقرها
بالكلية . ولذلك أثبت السعادة الأولى بقوله « طوبى للساكنين بالروح » وهذا
يحمل ان يكون المراد به احتقار الفنى او احتقار الجاه مما يتم بالتواضع والثاني
اتباع انفعالات النفسية او الشهوانية فاتباع انفعالات النفسية يجنبه الانسان
بالفضيلة بحيث لا يفرط فيه بل يتبع فيه قاعدة العقل وبالموهبة على وجه اسمي اي بحيث
يتحرى منها بالكلية بحسب الارادة الالهية ولذلك أثبت السعادة الثانية بقوله
« طوبى للودعاء » . واتباع انفعالات الشهوانية يجنبه الانسان بالفضيلة باستعماله هذه
الانفعالات على وجه الاعتدال وبالموهبة باطراحها ايها بالكلية اذا مست الحاجة الى
ذلك بل بالكفاة الاختياري اذا اقتضته الحال ولذلك اثبت السعادة الثالثة بقوله
« طوبى للفرحان » واما الحياة العملية فمقامة على الخصوص في ما نبذله للقرىب
اما على سبيل قضاء الواجب او على سبيل الاصطناع فالاول توهبنا له الفضيلة
حتى لا تأتي بذل ما يجب للقرىب وهذا يرجع الى العدالة واما الموهبة فانها
تبعثنا عليه مع رغبة اشد بحيث نقضي افعال العدالة بشوق حار كما ان الجماع
والمطشان يتوق الى الطعام او الشراب بشوق حار ولذلك أثبت السعادة

الرابعة بقوله « طوبى للبياع والمطاش الى البر » واما التبرع بالمطاش فالفضيلة
تولينا فيه الكمال حتى نبذل عطائنا لمن يقضي العقل بوجود بذله له كمن
ينتسب اليها بصداقة او بامر آخر وهذا يرجع الى فضيلة السخاء . واما الموهبة
فتلاحظ الحاجة فقط لوجه الله في من تصطنعهم وعلى ذلك قوله في لوقا ١٢: ١
و ١٣ « اذا صنعت خداه او عشاء فلا تدع احباءك واخوانك لكن
ادع المساكين والجذع » الآية وهذه هي الرحمة بعينها ولهذا اثبتت السعادة
الخامسة بقوله « طوبى للرحماء » واما ما يرجع الى الحياة النظرية فهو اما السعادة
الغائية او ابتداء لها ولذلك لم يُجمل في السعادات بمثابة استحقاق بل بمثابة ثواب .
وانما يُجمل بمثابة استحقاق آثار الحياة العملية التي يثاب بها الانسان للحياة
النظرية . وأثر الحياة العملية باعتبار الفضائل والمواهب التي بها يستكمل الانسان
في نفسه هو تقاوة القلب اي ان لا يكون عقل الانسان مقيداً بالانفعالات
ولذلك أثبتت السعادة السادسة بقوله « طوبى للانقياء القلوب » واما باعتبار
الفضائل والمواهب التي بها يستكمل الانسان بالقياس الى القرب فأثر الحياة
العملية هو السلام كقوله في اش ١٧: ٣٢ « عمل العدل السلام » ولذلك أثبتت
السعادة السابعة بقوله « طوبى لفاعلي السلام »

إذا اُجيب على الاول بان افعال المواهب المختصة بالحياة العملية تبدو في
الاستحقاق واما افعال المواهب المختصة بالحياة النظرية فتبدو في الثواب لما تقدم
في جرم الفصل فان رؤية الله تماذجي موهبة الفهم والتشبه بالله بنوع من التبني
يرجع الى موهبة الحكمة

وعلى الثاني بان ما يختص بالحياة العملية لا يُكتسب فيه المعرفة لذاتها بل لاجل
العمل كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلفيات ك ١ ب ١١ ولذلك لما كانت السعادة
تضمن معنى الغاية والتمتعي لم يُجمل في جملة السعادات افعال المواهب الدبيرة

في الحياة العملية أي الافعال الصادرة عن هذه المواهب مباشرة كالأشارة التي هي فعل المشورة والحكم الذي هو فعل العلم ولكن يُسند إليها بالأحرى الافعال العملية التي يتعلق بها تديروها كما يُسند البكاء إلى العلم والرحمة إلى المشورة وعلى الثالث بأن اسناد السعادات إلى المواهب يجوز أن يعتد فيه أمران أحدهما مناسبة للموضوع وهذا الاعتبار يجوز اسناد السعادات الخمس الأولى كلها إلى العلم والمشورة باعتبار كونهما مديرين ولكنها تتوزع بين المواهب المنفذة فيجعل الجوع والعطش اللذان إلى البر والرحمة أيضاً إلى موهبة البر التي تكمل الإنسان في ما هو بالقياس إلى التبر وتُجعل الوداعة إلى الشجاعة فقد قال امبروسوس في تفسير لوقا ١٢: «من شأن الشجاعة قهر الغضب وكظم الغيظ» لأن الشجاعة تتعلق بأضالات القضية وتُجعل الفقر والبكاء إلى موهبة الخشية التي بها يتقاف الإنسان عن الشهوات وملذات العالم . والثاني اسباب السعادات وهذا الاعتبار يختلف اسنادها إلى المواهب باعتبار بعض هذه الاسباب فإن الوداعة يبعث عليها خصوصاً احترام الله الذي يرجع إلى البر والبكاء يبعث عليه خصوصاً العلم الذي به يعرف الإنسان تقاضه ونقص الامور المادية كقوله في جا ١: ١٨ «من ازداد علماً فقد ازداد الماء» والجوع إلى أعمال البر يبعث عليه خصوصاً شجاعة القلب والرحمة يبعث عليها خصوصاً مشورة الله كقوله في دا ١٠: ٢٤ «لتحسن مشورتني إلهي الملك واقتدر خطاياك بالصدقات وأثامك بالرحمة للبائسين» وعلى هذه الطريقة من اسناد السعادات إلى المواهب قد مشى أوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ١: ٤

وعلى الرابع بأن جميع ما ورد في الكتاب المقدس من السعادات يجب رده إلى هذه إما باعتبار الاستحقاق أو باعتبار الثواب إذ لا بد أن ترجع كلها على فحوى ما أُمّا إلى الحياة العملية أو إلى الحياة النظرية فقوله «طوبى للرجل الذي يؤاخذ

الرب » يرجع الى سعادة البكاء وقوله « طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة
المتناقضين » يرجع الى تقاوة القلب وقوله « طوبى للرجل الذي وجد الحكمة »
يرجع الى ثواب السعادة السابعة . وقس على ذلك سائر ما يمكن ايراده
وعلى الخامس بان السعادة الثامنة انما هي تقرير وايضاح لجميع السعادات
المتقدمة لان تمكن الانسان في مسكنة الروح والوداعة وسائر ما يليها يجعله ان
لا يبدل عن هذه الخيرات بسبب اضطهاد ما ومن ثمة فالسعادة الثامنة ترجع
على نحو ما الى السعادات السبع السابقة

وعلى السادس بان لوقا ذكر ان كلام الرب كان موجهاً الى الجوع ولذلك
اورد السعادات على حسب ما يلائم قابلية الجوع الذين لم يعرفوا الا السعادة
الشهوانية والزمنية والارضية فاراد الرب بذكر السعادات الاربع ان ينفي
الامور الاربعة التي يظهر انها راجعة الى السعادة المتقدم ذكرها واولها وفرة
الخيرات الخارجية فنفاه بقوله « طوبى لكم ايها المساكين » والثاني ما يستلذه
الانسان من جهة البدن من طعام والشراب ونحو ذلك فنفاه بقوله ثانياً « طوبى
لكم ايها الجياع » والثالث ما يستلذه الانسان من جهة فرح القلب فنفاه بقوله
ثالثاً « طوبى لكم ايها الباكين الآن » والرابع رضى الناس الظاهر فنفاه بقوله
رابعاً « طوبى لكم اذا ابتضكم الناس » وقد قال امبروسىوس في الموضع المتقدم
ذكره « الفقر يرجع الى العفة التي لا تطلب اللذات المحرمة . والجوع يرجع الى
العذالة لان من يجوع يشفق ومتى اشفق يسخو . والبكاء يرجع الى الفطنة التي من
رأيتها ان تبكي على الامور الزائلة . وتحمل بعض الناس يرجع الى الشجاعة »

الفصل الرابع

في ان ما ذكر من انواع الثواب هل هو مناسب

يُختص الى الرابع بان يقال : يظهر ان ما ذكر من انواع الثواب غير مناسب

لان ملكوت السماوات الذي هو الحياة الخالدة يشتمل على جميع الخيرات .
فاذا متى حصل ملكوت السماوات فلا يجب اثبات ثواب آخر
٢ وايضاً ان ملكوت سماوات جيل ثواباً في السعادة الأولى والثامنة فاذا
كذلك كان يجب جعله في جميع السعادات
٣ وايضاً ان السعادات المذكورة بطريقة الارتقاء كما قال اوغسطينوس في
كلام الرب في الجبل ١٨ ب ٤ وانواع الثواب يظهر انها مذكورة بطريقة
الانحطاط لان امتلاك الارض ادنى من ملكوت السموات . فاذا ليست انواع
الثواب مذكورة على وجه مناسب

لكن يعارض ذلك نفس كلام الرب الذي وعد بهذه الانواع من الثواب
والجواب ان يقال اذا اعتبرت اقسام السعادات الثلاثة المذكورة في الفصل
الآف علم ان هذه الانواع من الثواب مذكورة بغاية المناسبة فالسعادات
الثلاث الاولى يراد بها صرف الانسان عما تقوم به السعادة الشهوانية التي يتوق
اليها الانسان ملتصقاً ما يشتهي بالطبع لاجل ما يجب اتتمامه اي في الله بل في
الاشياء الزمانية والغاية ولذلك جعل ثواب هذه السعادات باعتبار ما يلتمسه
بعض الناس في السعادة الارضية فان التسر يلتمسون في الاشياء الخارجة اي
في الفنى والجاه ترفهاً وسعةً وكلاهما يحصل في ملكوت السماوات الذي به يدرك
الانسان في الله رفعة الشأن ووفرة الخيرات ومن ثم وعد الرب المساكين بالروح
ملكوت السماوات — واهل الثروة والغضب من الناس يلتمسون بالخصومات
والحروب الأمن لانفسهم بقتل اعدائهم ولذلك وعد الرب الودعاء امتلاك
ارض الاجباء مع الامن والطمانينة واراد بذلك اثبات الخيرات الخالدة — والناس
يلتمسون في الشهوات وملذذ الدنيا الحصول على التعزية ضد مشاق الحياة
الحاضرة ولذلك وعد الرب الحزان التعزية — واما السعادتان الاخرتان فرجعها

الى افعال السعادة العملية وهي افعال الفضائل التي بها يتوجه الانسان نحو
القريب وهذه الافعال لا يقبل عليها بعض الناس لحبهم المفرط لخير انفسهم
ولذلك جعل الرب لهاتين السعادتين ذلك الثواب الذي لاجله يعرض الناس
عن تلك الافعال فان بعض الناس يرضون عن افعال العدالة فلا يوفون بها
يجب للغير بل بالاحرى يسلبون ما للغير حتى يمتثلوا من الخيرات الزمنية ولذلك
وعد الرب الجوع الى البر والعدل الشبع . وبعضهم ايضا يرضون عن افعال
الرحمة لئلا يتدخلوا في بلايا الغير ولهذا وعد الرب الرحمة التي بها ينجون
من كل بلية — واما السعادتان الاخيرتان فمرجعها الى السعادة النظرية ولذلك
جعل ثوابها بحسب ملاءمة ما يُمِجل في الاستحقاق من الاستعداد فان تقاوة العين
تؤهب لجلاء الابصار . ولذلك وعد الاقياة القلوب الرؤية الالهية . والقاه
الانسان السلام في نفسه او بين آخرين يؤذن بكونه مقتدياً بالله الذي هو اله
الاتحاد والسلام ولذلك جعل ثوابه مجد النبوة الالهية القائمة بالاتصال التام بالله
بالحكمة المكتنزة

اذا اوجب على الاول ان جميع هذه الانواع من الثواب واحد في الحقيقة
وهي السعادة الخالدة التي لا يدركها العقل الانساني كما قال فم الذهب في خط
١٥ على متى ولذلك وجب ان توصف لنا بصورة خيرات مختلفة معلومة لدينا
مع رعاية المناسبة للاستحقاقات التي يثاب عليها
وعلى الثاني بانه لما كانت السعادة الثامنة تفريراً لجميع السعادات وجب ان
يخص بها ما يلجمها من انواع الثواب ولذلك عاد الرب في ذكرها الى الاول
حتى يعلم بالتالي ان جميع انواع الثواب ترجع اليها — او يقال ان المساكين
بالروح وعِدوا ملكوت السموات باعتبار مجد النفس واما المضطهدون في الجسد
فوعِدوا ذلك باعتبار مجد الجسد على ما قال امبروسيوس في تفسير لوقا ٥

وعلى الثالث بان انواع الثواب ايضاً تتفاضل بينها على وجه التبادل لان امتلاك ارض ملكوت السموات اعظم من مطلق الحصول عليها فكم من امور نحصل عليها ولا نملكها على وجه ثابت وبطأ نبتة نفس، والتعزية ايضاً في ملكوت السموات اعظم من الحصول عليه ومن امتلاكه فكم من امور يقارن امتلاكنا لها الالم، والشجع ايضاً افضل من مطلق التعزية لانه يتضمن وفرة التعزية، والرجة ايضاً افضل من الشجع لان الانسان يحصل له بها اكثر مما يستحق او مما اشتى، وافضل من ذلك ايضاً رؤية الله كافضلية من ليس يأكل فقط في بلاط الملك بل يرى وجه الملك ايضاً وانما ينال اعلى مقام في بيت الملك ابنه



البحث الثم سبعين

في ثمار الروح القدس — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الثمار والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ١ في ان ثمار الروح القدس هل هي افعال — ٢ هل هي مقابلة للمعادات — ٣ في عددها — ٤ في مقابلتها لاعمال الجسد

الفصل الأول

في ان ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في ر: تثبه الى اهل غلاطية * هل هي افعال

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في رسالته الى اهل غلاطية * ليست افعالاً لان ما له ثمرة اخرى لا يجب ان يقال له ثمرة لزوم التسلسل، ولافعالنا ثمرة في حك ١٥: ٣ « ان ثمرة الاتعاب الصالحة مجيدة » وفي يو ٣٦: ٤ « الذي يحصد ياخذ الاجرة ويجمع ثمراً للحياة الابدية » فافعلنا اذن لا يقال لها ثمار

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ « نتعم بالمدارك

التي تلتذ الارادة بها لتلتها ففقر فيها « واراوتنا لا يجب ان تفر في افعالنا لتلتها ،
فلا يجب اذن اطلاق الثمار على افعالنا

٣ وايضاً قد ذكر الرسول في جملة ثمار الروح القدس بمض الفضائل وهي المحبة
والوداعة والابمان والعفاف . والفضائل ليست افعالاً بل ملكات كما مر في
مب ١٥٥ فالتساؤل اذن ليست افعالاً

لكن يعارض ذلك قوله في متى ١٢ : ٣٣ « من الثمرة تعرف الشجرة » اي ان
الانسان يعرف من اعماله كما فر ذلك القديسون . فالافعال الانسانية اذن
يقال لها ثمار

والجواب ان يقال ان لفظ الثمرة مستعار من الجسمانيات للروحانيات وهو
يطلق في الجسمانيات على ما تنتج الشجرة اذا أدرك وطاب ويجوز ان يقال
الثمره بالنقياس الى امرين اي الى الشجرة المنتجة لها والى الانسان الذي يجنيها وعلى
هذا يجوز ان يقال الثمره في الروحانيات على نحوين فيقال ثمره الانسان لما يصدر
عنه تشبيهاً له بالشجرة ويقال ايضاً ثمره الانسان لما يجنيه الانسان . على انه ليس كل
ما يجنيه الانسان يتضمن حقيقة الثمره بل ما كان من ذلك آخراً وطيباً فهناك
الفهم والشجرة اللذان لا يقال لهما ثمر بل انما يقال ثمر لما هو آخر اسى لما يقصد
الانسان ان يحصل عليه من الفهم والشجرة وعلى هذا يقال ثمر الانسان لغاية
الانسان القصوى التي يجب ان يتقنع بها — وان قيل ثمره الانسان لما يصدر عن
الانسان قيل لافعال الانسان ثمار لان الفعل فعل ثانٍ للفاعل وهو لتبذ اذا
كان ملائماً للفاعل . فاذا اذا كان فعل الانسان صادراً عنه بقوة عقله قيل انه
ثمر العقل واذا كان صادراً عنه بقوة اعلى اي بقوة الروح القدس قيل له ثمره
الروح القدس كلثما هو ثمره زرع الهية في ١ يو ٣ : ٩ « كل من هو مولود من الله
لا يعمل خطية لان زرعه ثابت فيه »

إذا اجيب على الاول بأنه لما كانت الثمرة تتضمن على نحو ما حقيقة الأخير
والغاية لم يمنع ان يكون ثمرة ثمرة أخرى كما قد توجه غاية نحو غاية أخرى وعليه
فافعالنا من حيث هي معلولات للروح القدس العامل فينا تتضمن حقيقة الثمرة واما
من حيث هي متوجهة الى غاية الحياة الخالدة فهي تتضمن بالاحرى حقيقة
الازهار وعليه قوله في سي ٢٣: ٢٤ « ازهاري ثمار مجدي وصلاح »

وعلى الثاني بان ما يقال من ان الارادة تلتذ بشيء لذاته يحتمل معنيين
الأول ان تكون اللام في لذاته دالة على العلة الغائية وعلى هذا لا يلتذ احد
بشيء لذاته الا بالغاية القصوى والثاني ان تكون اللام دالة على العلة الصورية
وعلى هذا كل ما هو للذيد في صورته يلتذ به لذاته كما هو ظاهر في المريض فانه
يلتذ بالصحة لذاتها على انها الغاية ويلتذ بالدواء اللذيذ الصم لاعلى انه انما يلب
على ان له طعمًا لذيدًا ويلتذ بالدواء الكريه لا لذاته بل لغيره - وعلى هذا ينبغي
ان يقال ان الانسان يجب ان يكون التذاده بالله لذاته على انه الغاية القصوى
وبافعال الفضيلة لا لاجل الغاية بل لما تتضمن من الصلاح الذي يستلذه انفسه
ومن ثم قال امبروسيوس ان افعال الفضائل يقال لها ثمار « لانها تمش احبابها بلذة
مقدسة مختصة »

وعلى الثالث بأنه قد تُطابق احيانًا اسماء الفضائل وبراء بها افعالها كقول
اوغسطينوس في مق ٤٠ على يوحنا « الايمان ان نصدق بما لا نراه » وقوله في
التعليم السيمي ك ٣ ب ١٠ « المحبة تحرك النفس الى حب الله والقرب » وعلى هذا
النحو تؤخذ اسماء الفضائل في ذكر الثمار

الفصل الثاني

في ان الثمار هل هي متغيرة للسعادات

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الثمار ليست متغيرة للسعادات لان السعادات

تعلق على المواب كما مر في البحث الآنف ف ١ . والمواب تكمل الانسان باعتبار
تحركه من الروح القدس . فالسعادات اذن هي ثمار الروح القدس

٢ وايضاً ان نسبة ثمار الحياة الحاضرة الى سعادات الحياة الحاضرة الحاصلة
في الرجاء كنسبة ثمار الحياة الابدية الى السعادة المستقبلية الحاصلة حقيقة
في الخارج . وثمر الحياة الابدية هي نفس السعادة المستقبلية . فاذاً ثمار الحياة
الحاضرة هي نفس السعادات

٣ وايضاً من حقيقة الثمرة ان تكون شيئاً آخر ولذيذاً وهذا يرجع الى حقيقة
السعادة كما مر في مب ٣ ف ١ وبم ٤ ف ١ . فاذاً حقيقة الثمرة هي نفس حقيقة
السعادة فلا يجب التفرقة بينهما

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المختلفة الانواع مختلفة بينها ايضاً . والثمار
والسعادات تنقسم الى اقسام مختلفة كما يظهر من تعداد كل منهما . فالثمار اذن
مغايرة للسعادات

والجواب ان يقال ان حقيقة السعادة تقتضي أكثر مما تقتضيه حقيقة الثمرة
اذ يكفي لحقيقة الثمرة ان تكون شيئاً متضمناً حقيقة الآخر والذليذ اما حقيقة
السعادة فتقتضي فوق ذلك ايضاً ان تكون شيئاً كاملاً واسامياً وعلى هذا فجميع
السعادات ثمار ولا يعكس لان الثمار هي كل ما ياتذ به الانسان من افعال
الفضائل واما السعادات فليست الا الافعال الكاملة التي باعتبار كاملها تستند الى
المواب بأولى من استنادها الى الفضائل كما مر في البحث الآنف ف ١

اذاً اجيب على الاول بان قضية هذا الاعتراض كون السعادات ثماراً لا كون
جميع الثمار سعادات

وعلى الثاني بان ثمر الحياة الابدية اخيرة وكاملة بالاطلاق ولذلك لا تتفرق
في شيء عن السعادة المستقبلية واما ثمار الحياة الحاضرة فليست اخيرة وكاملة

بالاطلاق ولذلك لم تكن جميع الثمار سعادات
وعلى الثالث بان حقيقة السعادة تتضمن أكثر مما تتضمنه حقيقة الثمرة كما
تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان عدد الثمار الذي ذكره الرسول هل هو صحيح
يُنْعَطُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان جعل الرسول الثمار اثني عشرة في
رساله الى اهل غلاطية غير صواب فقد قال في موضع آخر ان للحياة الحاضرة
ثمرة واحدة فقط كقوله في روم ٢٢:٦ « لكم ثمرتكم للقداسة » وقد قيل - في
اش ٩: ٢٧ « الثمرة كل الثمرة نحو الخطيئة » فإذا ليس يجب ان يجعل هناك
اثنا عشرة ثمرة

٢ وايضاً ان الثمرة هي ما يحصل عن الزرع الروحاني كما مر في ف ١٠ والرب
جعل في متى ٢٣: ١٣ ثمار الارض الجيدة الناشئة عن الزرع الروحاني ثلاثاً اي
مئة وستين وثلاثين . فإذا لا يجب جعل الثمار اثني عشرة

٣ وايضاً من حقيقة الثمرة ان تكون شيئاً خيراً ولذيذاً وليست جميع الثمار
التي ذكرها الرسول كذلك فان الصبر والامانة يكونان في ما يظهر في الاشياء
المؤلمة والايمان لا يتضمن حقيقة الاخير بل بالحري حقيقة الاساس الاول .
فذكرها اذن بين الثمار عبث

لكن يعارض ذلك ان ما اورده الرسول من عدد الثمار قاصر وغير وافي فقد
مر في الفصل الآف انه يجوز اطلاق الثمار على جميع السعادات . وهي ليست
مذكورة كلها هنا . وايضاً فلم يذكر هنا شيء خاص بفعل الحكمة وبفضائل
اخرى كثيرة . فيظهر اذن ان عدد الثمار المذكورة غير وافي

والجواب ان يقال ان عدد الثمار الاثني عشرة التي ذكرها الرسول مطابق

للصواب ويجوز ان تكون هي المرادة من الثمار الاثني عشرة الواردة في قوله في رو: ٢٢: ٢ «وعلى جانبي النهر شجرة الحياة ثمر اثني عشرة ثمرة» ولما كانت الثمرة تطلق على ما يصدر عن مبدئ باعتبار كونه زرعاً او اصلاً وجب اعتبار تفصيل هذه الثمار بحسب اختلاف صدور الروح القدس الينا وهذا الصدور يُعتبر أولاً بحسب حال عقل الانسان في نفسه وثانياً بحسب نسبته الى ما يشابهه وثالثاً بحسب نسبته الى ما دونه - اما حاله - ففي نفسه فالتما تكون سالمة متى حُسن نسبته الى الخير والى الشر ونسبته الأولى الى الخير انما تكون بالحب الذي هو اول جميع العواطف واصلها كما استقنا في مب ٢٧ ف ٤ ومب ٢٨ ف ٦ ومب ٤١ ف ٢ ولذلك جعلت المحبة الأولى بين ثمار الروح لان الروح القدس يُنمّج فيها على وجه مخصوص من حيث هي شبهه لكونه هو ايضاً محبة ومن ثم قيل في رو ٥: ٥ «ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أعطي لنا» - والمحبة يلزم عنها الفرح بالضرورة لان كل محبة يفرح بوصول محبوبه - والله الذي تحبه المحبة حاضر دائماً لديها كقوله في ١ يو ٤: ١٦ «من ثبت في المحبة فقد ثبت سيفي الله واثقه فيه» ومن ثم جعل الفرح تالياً للمحبة - وكال الفرح هو السلام باعتبار امرين أولاً باعتبار الراحة من البلايل الخارجية اذ لا يستطيع ان يفرح بالخير المحبوب فرحاً كاملاً من يكرهه غيره في حال تتمه به - وايضاً من اطمأن قلبه في شيء اطمئناناً كاملاً فلا يستطيع شيء ان يعكر صفاء اطمئنانه لانه يعتبر الاشياء الأخر كلاً شيء - وعليه قوله في مز ١١٨: ١٦٥ «الذين يحبون شريعتك فم سلام جزيل وما لم من معثرة» اي لا يفتقون من الخارج فيمتنعوا عن التمتع بالله - وثانياً باعتبار احماد الشوق المضطرب اذ ليس يفرح بشيء فرحاً كاملاً من لا يبغي له ما يفرح به والسلام يتضمن كلا الامرين اي عدم الاضطراب من الخارج وسكون اشواقه في واحد

ولذلك جعل السلام بعد المحبة والفرح - اما نسبة العقل الى الشر فتمسك
 باعتبار امرين احدهما ان لا يضطرب العقل بقرب حدوث الشرور وهذا الى
 الصبر والثاني ان لا يضطرب بتأخر حصول الخيرات وهذا الى الانتاة لان
 « الحلوم الخير يتضمن حقيقة الشر » كما في الخلقيات ك ه ب ٣

اما نسبة عقل الانسان الى ما يشبهه اي القريب فانها تحسن اولاً باعتبار
 ارادة الاحسان وهذا الى الصلاح وثانياً باعتبار الاحسان بالفعل وهذا الى
 اللطف اذ انما يوصف باللطف من تضطرب فهم نار الحب الصالحة فتبعثهم على
 الاحسان اى القريب وثالثاً باعتبار احتمال المكروه المتزعة من القريب بصير
 وهذا الى الرذاعة التي تكظم الفيض ورابعاً باعتبار ان لا تنزل بالقريب ضرراً
 لا بالغضب ولا بالكر او الخداع وهذا الى الايمان اذا اريد به الامانة اما اذا
 اريد به التصديق بالله فالانسان يتوجه به الى ما فوقه اي انه يخضع به لله عقله
 وجميع ما يختص به . اما نسبة الانسان الى ما دونه فتمسك اولاً باعتبار الافعال
 الخارجة بالخسة التي تحفظ الاعتدال في جميع الاقوال والافعال وباعتبار
 الشهوات الداخلة بالمعاف والطهارة سواء كان الفرق بين هذين ان الطهارة
 ترد الانسان عن المحرمات والمعاف يصرفه عن المباحات ايضاً او ان المعاف
 يفعل بالشروات ولا ينقاد لها والطاهر لا يفعل ولا ينقاد

اذ اوجب على الاول بان التقديس يحصل بجميع الفضائل وبها ايضاً تحي
 الخطايا وعليه فاقما ذكرت الثمرة هناك بصيغة المفرد باعتبار وحدة الجنس الذي
 ينقسم الى انواع كثيرة يقال باعتبارها ثمار كثيرة

وعلى الثاني بان ثمار المئة والستين والثلاثين لا تختلف باختلاف انواع
 افعال الفضائل بل باختلاف درجات الكمال حتى في الفضيلة الواحدة كما يقال
 ان المراد بثمر الثلاثين عفاف المتزوج وبثمر الستين عفاف الارمل وبثمر المائة

عُفَّ البتول . وقد فسر القديسون هذه الثمار الثلاث الانجيلية على انها
اخرى باعتبار ثلاث درجات من الفضيلة ولما جعل للفضيلة درجات ثلاث
لان كمال كل شيء يُعتبر بحسب الاول والوسط والآخر
وعلى الثالث بان عدم الاضطراب في الفكره يتضمن حقيقة اللذيذ-والايمان
ايضاً اذا اعتبر من حيث هو اساسٌ يتضمن شيئاً من حقيقة الاخير واللذيذ
باعتبار ما فيه من اليقين وعليه قول الشارح « الايمان اي اليقين المتعلق
بما لا يرى »

وعلى الرابع بان « الرسول لم يذكر ذلك بياناً لكتبتها (اي كمية اعمال الجسد
او ثمار الروح) بل ليبين في اي جنس يجب اجتناب تلك واتباع هذه » كما قال
اوغسطينوس في تفسيره رسالة الرسول الى اهل غلاطية وعليه كان ممكناً ان
يُذكر من الثمار عددٌ أكثر او اقل ايضاً - ومع ذلك فجميع افعال المواهب
والفضائل يمكن ان تُردَّ الى هذه بوجه من المناسبة من حيث ان جميع المواهب
والفضائل يجب ان تكسب العقل حالاً من الاحوال التي تقدمت - في جرم
الفصل وعلى هذا فانفعال الحكمة وجميع المواهب الباعثة على الخير ترجع الى
الحبة والفرح والسلام . ولكنه انما خص بالذكر هذه دون سواها لان ما ذكره هنا
ادلُّ على التمتع بالخيرات او دفع الشرور وهذا يرجع في ما يظهر الى حقيقة الثمرة

الفصل الرابع

وفي ان ثمار الروح القدس هل هي مضادة لاعمال الجسد

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الثمار ليست مضادة لاعمال الجسد
التي ذكرها الرسول - في غلا ٥ لان المتضادات يضمها جنس واحد . واعمال
الجسد لا يقال لها ثمار . فاذا ليست ثمار الروح مضادة لها
٢ وايضاً الواحد يضاده واحد . وقد ذكر الرسول من اعمال الجسد أكثر

ما ذكر من ثمار الروح . فإذا ليست ثمار الروح واعمال الجسد متضادة
 ٣ وايضاً قد ذكر في اول ثمار الروح للجنة والفرح والسلام التي لا يجاذيها
 ما يُذكر أولاً من اعمال الجسد وهو الزنى والنجاسة والعهر . فإذا ليست ثمار
 الروح مضادة لاعمال الجسد
 لكن يعارض ذلك قول الرسول هناك « الجسد يشتهي ما هو ضد الروح
 والروح يشتهي ما هو ضد الجسد »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار اعمال الجسد وثمار الروح من وجهين اولاً
 بالعموم وثمار الروح القدس بهذا الاعتبار مضادة لاعمال الجسد لان الروح القدس
 يحرك العقل الانساني الى ما يوافقه بل الى ما فوقه وشوق الجسد الذي هو
 الشوق الحسي يميل بالانسان الى الخيرات المحسوسة التي هي دونه وكما ان الحركة
 الصاعدة والحركة الهابطة ، متضادتان في الطبيعيات كذلك اعمال الجسد مضادة
 لثمار الروح في الاعمال الانسانية ، وثانياً بالخصوص باعتبار حقيقة كل من الثمار
 واعمال الجسد التي ذكرها الرسول وبهذا الاعتبار لا يجب ان يكون كل من
 الثمار مضاداً لكل من اعمال الجسد فقد مر في الفصل الاثني عشر ان الرسول لم
 يقصد ذكر جميع الاعمال الروحانية ولا جميع الاعمال الجسدية - على ان
 اوغسطينوس في تفسيره رسالة الرسول الى اهل غلاطية لحظ بين كل من ثمار
 الروح وكل من اعمال الجسد نوعاً من المقابلة فاثبت التضاد بين كل من الثمار وكل
 من الاعمال بقوله « الزنى الذي هو حب قضاء الشهوة بدون قرآن شرعي يقابله
 المحبة التي بها نتصل النفس بالله وفيها ايضاً الطهارة الحقيقية . والنجاسة تُحدث
 كل ما يقع من البلبال عند تصور ذلك الزنى وهذه يقابلها الفرح الناشئ عن
 الراحة . وعبادة الاصنام التي لاجلها اُثرت الحرب على انجيل الله مقابلة للسلام
 والبحر والعداوات والحصام والفتنة والمغاضبات والمنازعات يقابلها الاتانة في

تحمّل شرور الناس الذين نعيش بينهم واللطف في معالجتها والصالح في اغتفارها
والمشاقّات يقابلها الايمان . والحسد يقابله الرّداءة . والسكر والقصوف يقابلها
المعافاة

إذا اجب على الاول بان ما يصدر عن الشجرة ضد طبيعتها لا يقال انه
ثمرتها بل انه بالاحرى فساد . ولما كانت اعمال الفضائل ملائمة بالطبع للعقل
واعمال الرذائل منفرة له اطلقت التمار على اعمال الفضائل دون اعمال الرذائل
وعلى الثاني بان « الخير يحدث بوجه واحد واشر يحدث بكل الوجوه » كما
قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ وعليه جاز ان يقابل الفضيلة الواحدة
رذائل كثيرة فلا غرابة اذن في ان الرسول ذكر من اعمال الجسد أكثر من ثمار الروح
وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم



البحث الحادي والسبعون

في الرذائل والخطايا في نفسها — وفيه ستة فصول

ثم يجب انظر في رذائل والخطايا ومدار النظر فيها على ستة . اولاً على الرذائل والخطايا
في نفسها وثانياً على تمايزها وثالثاً على نسبتها بعضها الى بعض ورابعاً على محل الخطيئة
وخامساً على عنتها وسادساً على مزيلها — ما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في
ان الرذيلة هل هي ضد الفضيلة — ٢ هل هي ضد الطبيعة — ٣ في انه امي اقيم
الرذيلة ام اثنان التبع — ٤ هل يجوز اجتماع الفضيلة والنزاع انقيص — ٥ هل يوجد
سيف كل خبيثة فـ — ٦ في حد الخطيئة الذي ورد اوعطينوس في رده على
فوسفوس ل ٢٢ ب ٢٧ وهو «الخطيئة قول او فعل او اشتهاؤ متنافر للشرية الازلية»

الفصل الاول

في ان الرذيلة هل هي ضد الفضيلة

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرذيلة ليست ضد الفضيلة اذ الواحد

انما يضاده واحد كما قرر في الالميات ك ١٠ م ١٧. والفضيلة بضادهما الخطيئة
والشرية فإذا لا يضادها الرذيلة لان اسم الرذيلة في اللاتينية يطلق ايضاً
على ما يصيب الاعضاء الجسمية او سواها من الآفة

٢ وايضاً ان الفضيلة تدل على كمال في القوة. والرذيلة لا تدل على شيء
من جهة القوة. فهي اذن ليست ضد الفضيلة

٣ وايضاً قال تولوس في ك ٤ من مسائل التوسكولانية ان النفعية صحة
لنفس. والصحة يقابلها بالاولى السقم او الداء لا الرذيلة. فإذا ليست لرذيلة
ضدًا للفضيلة

لكن يارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب كمال البر ب ٢ « لرذيلة
كيفية تصير بها النفس شريرة » والفضيلة كيفية تجعل صاحبها صالحاً كما
يظهر مما مر في مب ٥٥ ف ٣ و ٤. فالرذيلة اذن ضد الفضيلة

والجواب ان يقال يجوز ان نعتبر في الفضيلة امرين ماهيتها وغايتها اما ماهيتها
فيحوز ان يعتبر فيها شيء قصداً وشيء تبعاً اما قصداً فتدل الفضيلة على استعداد
في صاحبها لما يلائمه بحسب طبعه وعليه قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م
١٧ « الفضيلة هي استعداد الكمال للافضل ومرادي بالكمال ما كان مستعداً

لما يلائم الطبع » واما تبعاً فتدل على صلاح اذ صلاح كل شيء يقوم باستعداد
لما يلائمه بحسب طبعه. واما غاية الفضيلة فهي الفعل الصالح كما يظهر مما مر في
مب ٥٦ ف ٣. فعلى هذا اذن يكون للفضيلة ثلاثة اعداد اولها الخطيئة فانها

تضادها من جهة غايتها لان الخطيئة تدل خصوصاً على الفعل المذموم كما ان
فعل الفضيلة هو الفعل الحمود والواجب. واما من جهة ما يلزم عن حقيقة
الفضيلة وهو الصلاح فيضادها الشرية واما من جهة حقيقة الفضيلة بالخصوص
فيضادها الرذيلة لان رذيلة كل شيء في ما يظهر ان لا يكون مستعداً لما يلائم

طبعه وعليه قول اوجسطينوس في الاختيار لك ٣ ب ١٤ « ما تراه ناقصاً من
كمال الطبيعة فسميه رذيلة »

إذا اجب على الاول بان تلك الثلاثة لا تضاد الفضيلة من وجه واحد
فان الخطيئة تضادها من حيث تفعل الخير والشرية تضادها من حيث انها
صلاح ، والرذيلة تضادها حقيقة من حيث هي فضيلة

وعلى الثاني بان الفضيلة لا تدل على كمال القوة التي هي مبدأ الفعل فقط بل
تدل أيضاً على ما ينبغي من استعداد صاحبها وذلك لان كل شيء يفعل باعتبار
كونه بالفعل فإذا لا بد تكون شيء حسن الاستعداد في نفسه ان يكون فاعلاً
للخير ، وبهذا تقابل الرذيلة الفضيلة

وعلى الثالث بما قاله توماس هناك من ان الامراض والاسقام انواع من
الفساد فنتهم يطلقون المرض في الاجسام على فساد البدن كله وذلك كالحق
او نحوها ، ويطلقون السقم على المرض المقرون بالضعف والرذيلة (المراد
بها الافة) على ما في اجزاء البدن من التنازع ، على انه وان كالت المرض
يحصل احياناً في البدن من دون السقم كما اذا تشوشت صحة الانسان في
داخله دون ان يتمتع في الخارج عما تعود من الاعمال الا ان هذين الامرين
لا يمكن تمييزهما في النفس الا بالتفكر كما قال توماس نفسه لان من يتشوش
في داخله اذا تشوشت اماله من الضرورة ان يصير بذلك عاجزاً عن مواصلة
الاعمال المتعصاة لان كل شجرة تعرف من ثمرتها اي ان الانسان يعرف
من عمله كما في متى ١٢ : ٣٣ . ورذيلة النفس ملكة او عاطفة في النفس غير
مستقرة على حال واحدة في الحياة كلها ولا جارية على نهج واحد كما قال
توماس في الموضوع المتقدم ، وقد يحصل ذلك من دون مرض او سقم فان
الانسان قد يخطأ عن ضعف او عن هوى فالرذيلة اذن اعم من السقم او

المرض كما ان الفضيلة ايضا اعم من الصحة لان الصحة تجعل في الطبيعات
لك ١٧م ١٧ فضيلة ولذلك كانت الرذيلة اولى بمقابلة الفضيلة من السقم او المرض

الفصل الثاني

في ان الرذيلة هل هي ضد الطبيعة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرذيلة ليست ضد الطبيعة لانها
مضادة للفضيلة كما مر في الفصل الآنف والقضائل ليست حاصلة لنا بالطبع
بل انما تحصل لنا بالفيز او بالعادة كما مر في م ٦٣ ف ١ و ٢ و ٣ .
فليست الرذائل اذن ضد الطبيعة

٢ وايضا ما كان ضد الطبيعة فلا يمكن تعوذه كما ان اخبر لا يمكن
ان يعود الذهاب صمدا كما في الخلقيات لك ٢ ب ١ . وبعض الناس
يتعودون الرذائل . فليست الرذائل اذن ضد الطبيعة

٣ وايضا ليس شي مما هو ضد طبيعة يوجد في اكثر اصحاب تلك
الطبيعة . والرذائل توجد في اكثر الناس في متى ١٣ : ٧ « رجب الطريق
الذين يودي الى الهلاك والسائرون فيه كثيرون » فاذا ليست الرذيلة
ضد الطبيعة

٤ وايضا ان نسبة الخطيئة الى الرذيلة نسبة تعمل الى الملكة كما يظهر مما
مر في الفصل الآنف والخطيئة تحد بانها قول او فعل او اشتغال مناف لشريعة
الله كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في رده على قوسطوس لك ٢٢ ب ٢٧ . وشريعة
الله فوق الطبيعة . فاولى اذن ان تجعل الرذيلة ضد الشريعة من ان تجعل ضد
الطبيعة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيرك ٣ ب ١٣ « كل رذيلة
فهي بما هي رذيلة ضد الطبيعة »

والجواب ان يقال ان الرذيلة مضادة للفضيلة كما تقدم في الفصل الآنف .
 وفضيلة كل شيء قائمة بحسن استعداده على حسب ما يلائم طبعه كما تقدم
 هناك فوجب من ثمة ان الرذيلة تقال في كل شيء من طريق استعداده على خلاف
 ما يلائم طبعه ولهذا كان كل شيء يعاب على ذلك واسم العيب يُظن انه
 مأخوذ في اللاتينية من الرذيلة كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٤ .
 لكن لا بد من اعتبار ان طبيعة كل شيء هي في الاخص الصورة التي منها
 يستفيد الشيء . الحقيقة النوعية والانسان يستفيد الحقيقة النوعية من النفس
 الناطقة ولهذا فكل ما كان مضاداً لترتيب العقل فهو مضاداً حقيقة لطبيعة
 الانسان من حيث هو انسان وما كان موافقاً للعقل فهو موافق لطبيعة الانسان
 من حيث هو انسان . وخير الانسان قائم بموافقة العقل وشره قائم بمضادة
 العقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ومن ثمة فالفضيلة
 الانسانية التي تجعل الانسان صالحاً وفعله حسناً كما في الحقائق ك ٢ ب ٦
 انما هي موافقة لطبيعة الانسان من حيث هي موافقة للعقل والرذيلة انما هي مضادة
 لطبيعة الانسان من حيث هي مضادة لترتيب العقل

اذاً اجب على الاول بان الفضائل وان لم تكن حاصلة بالطبع باعتبار كمال
 وجودها لكنها مائلة الى ما يوافق الطبع اي ما يوافق ترتيب العقل فقد قال
 تولىوس في خطابه ب ٥٣ « الفضيلة ملكة على مثال الطبيعة موافقة للعقل »
 وبهذا انوجه يقال للفضيلة انها موافقة للطبيعة وبالعكس يفهم ان الرذيلة
 مضادة للطبيعة

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك على ما هو ضد الطبيعة من حيث
 يقابله ما هو حاصل بالطبيعة لا من حيث يقابله ما هو موافق للطبيعة كما يقال
 للفضائل انها موافقة للطبيعة من حيث يمال بها الى ما يوافق الطبيعة

وعلى الثالث بان في الانسان طبيعتين طبيعة ناطقة وطبيعة حسية ولما كان الانسان انما يتأدى الى افعال العقل بفعل الحس كان الذين يتقادون لامبال الطبيعة الحسية أكثر من الذين يتقادون لترتيب العقل فن الذين يلبغون الى مبدأ الشيء أكثر من الذين يلبغون الى منتهاه . وانما تحدث الرذائل والخطايا عند الناس من طريق انقيادهم لبل الطبيعة الحسية على خلاف ترتيب العقل وعلى الرابع بان ما كان على خلاف حقيقة المصنوع فهو على خلاف طبيعة الصناعة التي بها يحصل المصنوع . ونسبة الشريعة الازلية الى ترتيب العقل البشري كنسبة الصناعة الى المصنوع . فكانت مخالفة الرذيلة والخطيئة لترتيب العقل البشري ومخالفتها للشريعة الازلية في حكم واحد وعليه قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٥ « ان جميع اشياء انما هي طابع بمصومها على ذلك من الله وانما يتولاها الفساد من حيث تخرج عن قانون صناعته التي صنعت بها »

الفصل الثالث

في ان الرذيلة حد هي اقبح من الفعل القبيح

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرذيلة اي الملكة القبيحة اقبح من الخطيئة اي الفعل القبيح فكما ان الخير الاقبح افضل كذلك الشر الاقبح اقبح . والملكة القبيحة ابقى من الافعال القبيحة التي تزول عاجلاً . فالملكة القبيحة اذن اقبح من الفعل القبيح

٢ وايضاً ان الشرور الكثيرة أولى بالاجتناب من الشر الواحد . والملكة القبيحة هي بقوتها علّة لافعال قبيحة كثيرة . فهي اذن اقبح من الفعل القبيح .
٣ وايضاً ان العلة افضل من المعلوم . والملكة يستكمل بها الفعل في الحسن وفي القبح . فهي اذن افضل من الفعل في الحسن وفي القبح

لكن يعارض ذلك ان الفعل القبيح يُعاقب عليه فاعله بالمدل . والملكة
القبيحة لا يعاقب عليها بالمدل صاحبها ما لم تخرج الى الفعل . فالتعلل القبيح
اذن اقبح من الملكة القبيحة

والجواب ان يقال ان الملكة وسط بين القوة والفعل ولا يخفى ان الفعل
خيراً او شراً افضل من القوة كما في الالهيات كـ ٩ فان فعل الفعل الحسن
افضل من القدرة عليه وكذلك فعل الفعل القبيح اقبح من القدرة عليه ومن
ذلك يلزم ايضاً ان الملكة في الخير والشر وسط بين القوة والفعل فكما ان الملكة
الصالحة او الطالحة افضل من القوة في الخير والشر كذلك ايضاً هي اذى من الفعل
وهذا ظاهر ايضاً من ان الملكة لا توصف بالحسن او القبح الا من حيث يمال
بها الى الفعل الحسن او القبيح فهي اذن انما توصف بالحسن او القبح بسبب
حسن الفعل او قبحه وعلى هذا فالفعل خيراً او شراً افضل من الملكة لان « ما
لاجله شيء كذا فهو اولى ان يكون كذلك »

اذا اُجيب على الاول بانه ليس يمنع ان يكون شيء افضل من آخر مطلقاً
وانقص منه من وجه فيعتبر افضل مطلقاً ما يفضل غيره في ما يعتبر في كليهما
بالذات ويُعتبر افضل من وجه ما يفضل غيره في ما ينسب الى كليهما بالعرض
وقد اوضحنا قريباً من حقيقة الفعل والملكة ان الفعل افضل من الملكة سبب
الحسن والقبح واما كون الملكة ابقى من الفعل فلانما يعرض من ان كليهما
حاصل في طبيعة لا تستطيع ان تفعل دائماً وفعلها قائم في حركة متتالية . وعلى
هذا فالفعل افضل مطلقاً في الحسن وفي القبح والملكة افضل من وجه

وعلى الثاني بان الملكة ليست افعالاً متكررة مطلقاً بل من وجه ايسر
بالقوة فلا يلزم من ذلك ان الملكة افضل من الفعل مطلقاً في الحسن او القبح
وعلى الثالث بان الملكة علّة مؤثرة للفعل واما الفعل فعلة غائية للملكة

وحقيقة الخير والشر انما تُعتبر بحسب العلة الغائية . ولهذا كان الفعل يفضل
 للملكة من جهة الحسن والقيح

الفصل الرابع

هل يجوز اجتماع الخطيئة والفضيلة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه لا يجوز اجتماع الفعل القبيح او الخطيئة
 والفضيلة لامتناع اجتماع الضدين في واحد بعينه . والخطيئة ضد للفضيلة
 بلعبار ما كما مر في ف ١ . فاذا تمتع اجتماع الخطيئة والفضيلة
 ٢ وايضاً ان الخطيئة اي الفعل القبيح اقبح من الرذيلة اي الملكة القبيحة
 ويمتنع اجتماع الرذيلة والفضيلة في واحد بعينه . فاذا كذلك تمتع اجتماع
 الخطيئة والفضيلة

٣ وايضاً كما ان الخطيئة تحدث في الاراديات كذلك تحدث في
 الطبيعات ايضاً كما في الطبيعات ك ٢ ب ٨ . وليس يحدث في الطبيعات
 خطيئة اي نقص الا بفساد في الفضيلة اية : قوة الطبيعة كما ان غرائب
 الحيوانات انما تحدث عن فساد . بدأ في الزرع كما في الموضع المتقدم من
 الطبيعات فكذا ايضاً ليس يحدث خطيئة في الاراديات الا بفساد فضيلة في
 النفس . وعلى هذا لا يجوز اجتماع الخطيئة والفضيلة في واحد بعينه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحقيقات ك ٢ ب ٣ ان انفضية
 تكون وتفسد بالاضادات . وانفضية لا تحصل عن فعل واحد حسن كما
 مر في م ١ ف ٣ فكذا اذن لا تزول بفعل واحد قبيح . فيجوز اذن
 اجتماعها في واحد بعينه

والجواب ان يقال ان نسبة خطيئة الى الفضيلة كنسبة الفعل القبيح الى
 الملكة الصالحة . وليس حكم الملكة في النفس حكم الصورة في الشيء الطبيعي فان

الصورة الطبيعية تُصدر بالضرورة الفعل الملائم لها ولذلك لا يجوز اجتماع الصورة
 الطبيعية وفعل الصورة المضادة لها كما لا يجوز اجتماع الحرارة وفعل التبريد ولا
 اجتماع الحفة وحركة التهدير إلا ان يكون ذلك بقوة قسرة من محرك خارج .
 وأما الملكة النفسانية فلا تصدر فعلها بالضرورة بل يستعملها الانسان متى شاء
 ولذلك يستطيع الانسان مع حصول الملكة فيه ان لا يستعملها او ان يفعل ما
 يضادها وهكذا يستطيع ذو الفضيلة ان يقترف فعل الخطيئة . وفعل الخطيئة
 اذا اعتبر بالقياس الى الفضيلة من حيث هي ملكة لا يستطيع ان يفسدها اذا
 كان واحداً فقط لانه كما لا تكون الملكة بفعل واحد كذلك لا تنسد بفعل
 واحد كما مر في مب ٦٣ ف ٢ وأما اذا اعتبر بالقياس الى علة الفضيلة فيجوز
 ان تنسد بعض الفضائل بفعل الخطيئة الواحد فان كل خطيئة مبيتة تضاد المحبة
 التي هي اصل لجميع الفضائل المفاضة من حيث هي فضائل فتنت المحبة
 بفعل الخطيئة المبيتة الواحد لزم انتفاء جميع الفضائل المفاضة باعتبار كونها
 فضائل وانما اريد بذلك الايمان والرجاء اللذين يصيران بعد الخطيئة المبيتة
 ملكتين معترتين عن الصورة فتزول عنهما صفة الفضيلة . وأما الخطيئة
 العرضية التي لا تضاد المحبة فانها لا تنفيها فلا تنفي الفضائل الأخرى أيضاً . وأما
 الفضائل المكتسبة فلا تزول بفعل واحد من افعال الخطيئة اية كانت .
 وعلى هذا فالخطيئة المبيتة لا تجوز مجامعتها للفضائل المفاضة لكن تجوز مجامعتها
 للفضائل المكتسبة والخطيئة العرضية تجوز مجامعتها للفضائل المفاضة والمكتسبة
 اذاً اجيب على الاول بان الخطيئة لا تضاد الفضيلة في نفسها بل في فعلها
 ولهذا يتمتع مجامعة الخطيئة لفعل الفضيلة ويجوز مجامعتها للملكة
 وعلى الثاني بان الرذيلة تضاد بالحصر الفضيلة كما تضاد الخطيئة فعل الفضيلة
 ولهذا كانت الرذيلة تنفي الفضيلة كما تنفي الخطيئة فعل الفضيلة

وعلى الثالث بان القوى الطبيعية تعمل بالضرورة ولذلك متى سلمت القوة امتنع حدوث الحلل في النمل . واما فضائل النفس فلا تفعل بالضرورة فليس حكمهما واحداً

الفصل الخامس

هل يوجد في كل خطيئة فعل

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر انه يوجد في كل خطيئة فعل لان الخطيئة بالقياس الى الرذيلة كالاستحقاق الثواب بالقياس الى الفضيلة . واستحقاق الثواب لا يحصل دون فعل . فكذا الخطيئة لا تحصل دون فعل ٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٨ « من الضرورة ان تكون كل خطيئة ارادية والا لم تكن خطيئة » وليس شيء ارادياً الا بفعل الارادة . فكل خطيئة اذن فعل

٣ وايضاً لو كانت الخطيئة تحصل دون فعل لكان من يترك الفعل الواجب يخطئ بمجرد تركه . وقد يترك الواحد دائماً الفعل الواجب وذلك متى لم يفعله اصلاً فيلزم اذن ان يخطئ دائماً وهذا باطل . فاذاً لا تحصل خطيئة دون فعل لكن يعارض ذلك قوله في ٤ : ١٧ « من علم ما يجب عليه صنيعه من الخير ولم يصنعه فعليه خطيئة » وعدم الصنيع ليس فعلاً فيجوز اذن حصول الخطيئة دون فعل

والجواب ان يقال ان مدار هذه المسئلة خصوصاً على خطيئة الترك التي اختلف فيها على اقوال فمنهم من ذهب الى ان في كل من خطايا الترك فعلاً داخلياً او خارجياً فالداخل كما لو اراد مريد ان لا يذهب الى الكنيسة متى كان ذهابه واجباً عليه والمخرج كما لو شغل الانسان نفسه بما يعوقه عن الذهاب الى الكنيسة اما في الوقت الذي فيه يجب عليه الذهاب او قبله ايضاً وهذا يرجع على

نحو ما الى الاول لان من اراد ما لا يحتمل معه غيره فقد اراد التخلّف عن ذلك
 الغير الا اذا لم يلحظ ان ما يريد فعله يعوقه عما يجب عليه فعله وحينئذ يُقضى
 عليه بذنب الغفلة. وذهب آخرون الى ان خطيئة الترك لا تقتضي فعلاً لان
 مجرد عدم فعل ما يجب فعله خطيئة - وكلا القولين حق من وجه لانه اذا كان
 المراد بخطيئة الترك ما يرجع بالذات الى حقيقة الخطيئة فقط فقد يكون معها
 فعل داخل كما اذا اراد مريد ان لا يذهب الى الكنيسة وقد تكون بدون فعل
 داخل او خارج كما اذا لم يخطر على بال الانسان شيء من امر ذهابه او عدم
 ذهابه الى الكنيسة في الوقت الذي يجب عليه الذهاب اليها. واذا كان
 المراد بها ما يشمل اسباب الترك او دواعيه فلا بد ان يكون فيها فعل اذ لا
 تحصل خطيئة الترك الا متى اعرض الانسان عما في قدرته ان يفعله وان لا
 يفعله. واعراض الانسان عن فعل ما في قدرته ان يفعله وان لا يفعله لا يكون
 الا عن سبب او دافع مصاحب او سابق فان كان ذلك السبب خارجاً عن
 قدرة الانسان لم يكن في الترك خطيئة كما اذا لم يذهب الانسان الى الكنيسة
 بسبب المرض واما ان كان ذلك السبب او الداعي خاضعاً للارادة فيكون في
 الترك خطيئة وحينئذ يكون ذلك السبب من حيث هو ارادياً مصحوباً دائماً
 بفعل لا اقل من ان يكون فعل الارادة الباطل - وهذا الفعل قد يُقصد به
 بالذات الترك كما لو اراد انسان ان لا يذهب الى الكنيسة اجتناباً للتعب
 وحينئذ يكون هذا الفعل راجعاً بالذات الى الترك لان ارادة كل خطيئة ترجع
 بالذات الى تلك الخطيئة لان من حقيقة الخطيئة ان تكون ارادية وقد يُقصد
 به بالذات شيء آخر يعوق الانسان عن الفعل الواجب سواء كان ذلك
 المقصود بالارادة مصاحباً للترك كما لو اراد انسان ان يلعب حينما يجب ان
 يذهب الى الكنيسة او متقدماً عليه كما لو اراد انسان اطالة السهر التي يترجم

عنها عدم ذهابه صباحاً الى الكنيسة وحيث ان يكون هذا الفعل الداخلى او الخارج مقصوداً به الترك بالعرض لان الترك يحصل فيه دون قصد وما كنت دون قصده تقول انه بالعرض كما في الطبيعات ك ٢ ب ٥ ومن ذلك يتضح ان في خطيئة الترك حيث ان فلان مصاحباً او سابقاً لكن نسبته اليها عرضية والحكم على الاشياء يجب ان يكون باعتبار ما بالذات لا باعتبار ما بالعرض . فالاصح اذن ان يقال ان بعض الخطايا يجوز ان لا يكون فيها شيء من الفعل والا لكانت الافعال والاسباب المكتنفة الخطيئة من خارج ترجع الى ماهية الخطايا الاخر الفعلية اذا اوجب على الاول بان الخير يقتضي أكثر مما يقتضيه الشر لان الخير يحصل عن علة كاملة بتامها والشر يحصل عن النقص الجزئية » كما قال ديوينسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ولذلك تحصل الخطيئة اما عن فعل الانسان ما لا ينبغي او عن عدم فعله ما ينبغي لكن استحقاق الثواب لا يحصل ما لم يفعل الانسان ما ينبغي محضاً ولذلك يستحيل حصول استحقاق الثواب دون فعل ويجوز حصول الخطيئة دون فعل

وعلى الثاني بان شيئاً يقال له ارادى ليس لوقوع فعل الارادة عليه فقط بل لان في قدرتنا فعله او عدم فعله كما في الخلقيات ك ٣ ب ٥ وعلى هذا يجوز ان يقال لعدم الارادة ارادى من حيث ان في قدرة الانسان ان يريد وان لا يريد

وعلى الثالث بان خطيئة الترك مضادة للوصية الايجابية التي هي ملزمة دائماً لكن ليس بالقياس الى كل زمان ولذلك فاما يخطأ من يترك الفعل في الزمان المعين من الوصية الايجابية

الفصل السادس

في ان حد الخطيئة بانها قول او فعل او اشتها متاف للشرية الازلية
هل هو صحيح

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان حد الخطيئة بانها قول او فعل او
اشتها متاف للشرية الازلية كما قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس
ك ٢٢ ب ٢٧ ليس صحيحاً لان القول او الفعل او الاشتها يدل على فعل
وليس كل خطيئة تدل على فعل كما مر في الفصل الآنف . فاذا ليس
يدخل في هذا الحد كل خطيئة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١١ « الخطيئة ارادة
اسائه او ادراك ما تحظره العدالة » والارادة مندرجة تحت الشهوة باعتبار
اطلاق الشهوة بالفساحة على كل شوق فيكفي القول اذن بان الخطيئة اشتها
متاف للشرية الازلية دون زيادة القول او الفعل

٣ وايضاً يظهر ان الخطيئة قائمة حقيقة بالاعراض عن الغاية لان الخير
والشر يعتبران خصوصاً من جهة الغاية كما يظهر مما مر في مب ١٨ ف ٦ ومن
ثم عرف اوغسطينوس الخطيئة بالنسبة الى الغاية بقوله في الاختيار ك ١
ب ١١ « ليس الخطأ شيئاً سوى الاعراض عن الامور الابدية والاقبال على
الامور الزمنية » وقال في كتاب ٨٣ مب ٣٠ « ان فساد الانسان قائم كله
باستعمال ما يجب التمتع به وبالتمتع بما يجب استعماله » وليس في الحد المتقدم
ذكر للاعراض عن الغاية المتقضاة فهو اذن غير جامع

٤ وايضاً انما يقال لشيء انه منهي عنه لمنافاته الشرعية . وليست جميع
الخطايا انما هي شرور كونها منها بل بعضها انما هي منهي عنها لكونها
شروراً . فلم يجب اذا اخذ منافاة شرعية الله في حد الخطيئة مطلقاً

٥ وايضاً ان المراد بالخطيئة فعل انساني فيصح كما يظهر مما مر في ف ١
ومب ٢١ ف ١ . وشر الانسان قائم بالمنافاة للعقل كما قال ديونيسيوس في
الاسماء الالهية ب ٤ . فكان الأولى اذن ان يقال ان الخطيئة منافية للعقل
لا للشريعة الازلية

لكن يكفي في معارضة ذلك نص اوغسطينوس

والجواب ان يقال ليست الخطيئة شيئاً سوى فعل انساني فيصح كما يظهر
مما تقدم قريباً . وانما يكون فعل انسانياً من حيث هو ارادي كما ينضح مما مر
في مب ١ ف ١ اي بمعنى كونه صادراً عن الارادة كفعل الارادة والانتخاب
او مأموراً به من الارادة كافعال التكلم والعمل الخارجة . وانما يكون الفعل
الانساني قبيحاً من حيث يخرج عن الحد المقدّر له وتقدير كل شيء يعتبر
بالقياس الى قاعدة اذا خرج عنها خرج عن الحد المقدّر له . وللارادة
الانسانية قاعدتان احدهما قرينة وبمجانسة وهي العقل الانساني والاخرى هي
القاعدة الاولى وهي الشريعة الازلية التي كانت في عقل الله ولذلك وضع
اوغسطينوس في حد الخطيئة أمرين احدهما من قبيل جوهر الفعل الانساني
وهو كالجزء المادي في الخطيئة وذلك بقوله « قول او فعل او اشتبه » والاخر
من قبيل حقيقة الشر وهو كالجزء الصوري في الخطيئة وذلك بقوله « منافى
للشريعة الازلية »

اذ اوجب على الاول بان الايجاب والسلب يرجعان الى جنس واحد
كرجوع المولود والغير المولود في الاقائيم الالهية الى الاضافة كما قال
اوغسطينوس في الثالث ك ٥ ب ٦ و ٧ ولذلك يجب اعتبار القول وعدمه
القول والقول وعدم الفعل من قبيل واحد
وعلى الثاني بان العلة الاولى للخطيئة هي الارادة الآمرة بجميع الافعال

الارادية التي هي وحدها محل الخطيئة ولذلك حدّ أوغسطينوس الخطيئة بيّن
بعض المواضع بالارادة وحدها الا انه لما كانت الافعال الخارجة ايضاً ترجع الى
جوهر الخطيئة متى كانت فيجعة في انفسها كما مرّ في مب ٢٠ ف ٣١ و٣٢
وجب ان يؤخذ ايضاً في حد الخطيئة شيء يرجع الى الافعال الخارجة
وعلى الثالث بان الشريعة الازلية تسوق الانسان اولاً وبالذات الى الغاية
وتجعله بالتبعية ان يحسن انتخاب الوسائط للوذية الى الغاية ومن ثم في قوله
«مناف للشريعة الازلية» ايلا الى الاعراض عن الغاية والى سائر انواع الخلل
وعلى الرابع بان ما يقال من انه ليس كل خطيئة شرّاً لكونها منهاً عنها انما
يراد به النهي الحاصل بالشريعة الموضوعة . اما اذا اريد به نهى الشريعة
الطبيعية المندرجة اولاً تحت الشريعة الازلية وثانياً في قوة العقل الانساني
الحاكمة للطبيعية فكذلك خطيئة انما هي شرّاً لكونها منهاً عنها لانها من طريق كونها
خارجة عن حد الترتيب تنافي الشريعة الطبيعية
وعلى الخامس بان الخطيئة ينظر اليها اللاهوتي خصوصاً من حيث هي
اهانة لله والفيلسوف الخلفي من حيث منافاتها للعقل ولذلك رأى
اوغسطينوس الايقين به ان ياخذ في حد الخطيئة المنافاة للشريعة الازلية لا
المنافاة للعقل ولا سيما لانا ناخذ بالشريعة الازلية في كثير مما يفوق العقل
الانساني كالامور الايمانية

البحث الثاني والسبعون

في تمايز الخطايا - وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الخطايا او الرذائل والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل - ١ في ان تمايز الخطايا النوعي هل يكون باعتبار موضوعاتها - ٢ في تميز الخطايا الروحية والجسدية - ٣ في ان تمايزها النوعي هل يكون باعتبار عبا - ٤ هل يكون باعتبار من يخطئ اليه - ٥ هل يكون باعتبار اختلاف القنب - ٦ هل يكون باعتبار الشك والفضل - ٧ هل يكون باعتبار الاختلاف في حُرقة وقوع الخطيئة - ٨ هل يكون باعتبار الاغراض والغريبات - ٩ هل يكون باعتبار اختلاف الظروف

الفصل الأول

في ان الخطايا هل تتمايز بالنوع باعتبار موضوعاتها

يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان الخطايا لا تتمايز بالنوع باعتبار موضوعاتها لان الافعال الانسانية انما يقال لها بالخصوص حسنة او قبيحة بالقياس الى الغاية كما سلف بيانه في مب ١٨ ف ٦ ولان الخطيئة ليست سوى فعل انساني قبيح كما مر في مب ٢١ ف ١ وفي البحث الآنف ف ١ يظهر ان تمايز الخطايا النوعي يجب ان يكون باعتبار الغايات لا باعتبار الموضوعات

٢ وايضاً ان الشر لكونه عدماً يتمايز نوعاً بحسب اختلاف النوع في ما يقابله والخطيئة شر في جنس الافعال الانسانية . فالخطايا اذن تتمايز نوعاً بحسب ما يقابلها لا بحسب موضوعاتها

٣ وايضاً لو كانت الخطايا تتمايز بالنوع بحسب الموضوعات لاستحال تعلق خطيئة واحدة بالنوع بموضوعات مختلفة . وهذا جائز في بعض الخطايا فان الكبرى تتعلق بالروحانيات والجسمانيات كما قال غريغوريوس في ادياته لك ٣٤ ب ٢٣ والبخل يتعلق بالجناس من الاشياء مختلفة . فالخطايا اذن لا تتمايز

نوعاً بحسب موضوعاتها

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة هي قولٌ او فعلٌ او اشتهاٌ متنافٍ لشرعة الله . والاقوال والافعال والاشتهاءات تتمايز نوعاً بحسب اختلاف موضوعاتها لان الافعال تتمايز بالموضوعات كما مر في مب ١٨ ف ٥ وق ١ مب ٧٧ ف ٣ . فاذا كذلك الخطايا تتمايز نوعاً بحسب موضوعاتها

والجواب ان يقال ان حقيقة الخطيئة تقتضي امرين كما مر في البحث الآتف ف ٦ وهما الفعل الارادي وخروجه عن حد الترتيب الذي يحصل بمخالفة شرعة الله ولاحدهما نسبة ذاتية الى الخاطئ الذي يقصد احداث فعل ارادي معين في مادة معينة وللآخر وهو خروج الفعل عن حد الترتيب نسبة عرضية الى قصد الخاطئ اذ ليس يفعل احدٌ بقصد الشر كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ومعلوم ان كل شيء تحصل له حقيقة النوعية مما بالذات لا مما بالعرض لان ما بالعرض خارج عن حقيقة النوع . ولذلك فالخطايا تتمايز بالنوع من جهة الافعال الارادية لا من جهة ما في الخطيئة من عدم الترتيب والافعال الارادية تتمايز بالنوع بحسب الموضوعات كما مر بيانه في مب ١٨ ف ٥ فيلزم اذن ان الخطايا تتمايز حقيقةً بالنوع باعتبار موضوعاتها اذا اوجب على الاول بان الغاية تتضمن اصالة حقيقة الخير فكان لها الى فعل الارادة الذي هو الاول في كل خطيئة نسبة الموضوع وعلى هذا فتمايز الخطايا بحسب الموضوعات او بحسب الغايات يرجع الى واحد

وعلى الثاني بان الخطيئة ليست عدماً صرفاً بل هي فعلٌ خالٍ عن الترتيب الواجب ولهذا فالخطايا تتمايز نوعاً بحسب موضوعات الافعال لا بحسب ما يقابلها - على انه لو قيل ايضاً بتمايزها بحسب الفضائل المقابلة لما لكان ذلك من قبيل التمايز بالموضوعات لان الفضائل اثنا تتمايز نوعاً بحسب موضوعاتها كما

مر في مب ٦ ف ٥

وعلى الثالث بأنه ليس يتمتع ان يكون في الاشياء المختلفة المتغايرة بالنوع او بالجنس حقيقة واحدة صورية للموضوع منها تستمد الخطيئة نوعيتها وعلى هذا النحو تلتبس الكبرياء الترفع في اشياء مختلفة وتلتبس البخل الزيادة في ما يصلح لمنفعة الانسان

الفصل الثاني

في انه هل يصح التمييز بين خطايا روحية وخطايا جسدية

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه لا يصح ان يجعل تمييز بين خطايا روحية وخطايا جسدية فقد قال الرسول في غلا ٥ « واعمال الجسد واضحة وهي الزنى والنجاسة والمهر وعادة الاوثان والسحر » الآية وهذا يظهر منه ان جميع اجناس الخطايا هي اعمال الجسد . والمراد بالخطايا الجسدية اعمال الجسد . فاذا ليس ينبغي ان يميز بين خطايا جسدية وخطايا روحية

٢ وايضاً كل من يخطئ فهو يسلك بحسب الجسد كقوله في رو ٨ : ١٣ « ان عشتم بحسب الجسد تموتون واما ان امتم بالروح اعمال الجسد فتحبون » والعيشة او السلوك بحسب الجسد ترجع في ما يظهر الى حقيقة الخطيئة الجسدية فاذا جميع الخطايا جسدية . فلا ينبغي من ثمة التمييز بين خطايا جسدية وخطايا روحية

٣ وايضاً ان جزء النفس الاعلى وهو الذهن والعقل يقال له روح كقوله في افسس ٤ : ٢٣ « تُجددون بروح ذهنكم » حيث اطلق الروح على العقل كما قال الشارح . وكل خطيئة تُفعل بحسب الجسد فانها تصدر عن العقل بالرضي لان الرضي بفعل الخطيئة الى العقل الاعلى كما سيأتي في مب ٧٤ ف ٧ . فاذا الخطايا الجسدية والروحية واحدة فلا ينبغي ان تجعل متمايزة

٤ وايضاً لو كانت بعض الخطايا جسدية على الخصوص لوجب في ما يظهر ان يحمل ذلك بالاختصاص على تلك الخطايا التي يخطئ بها الانسان الى جسده . وقد قال الرسول في ١ كور ٦ : ١٨ « كل خطيئة يفعلها الانسان هي في خارج الجسد اما الزاني فانه يجرم الى جسده » فلنم كون الزنى وحده خطيئة جسدية مع ان الرسول ذكر البخل ايضاً في جملة الخطايا الجسدية كما في افسس ٣ : ٥ لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادياته ك ٣١ ب ٤٥ « من امهات الرذائل السبع خمس روحية واثنان جسديتان »

والجواب ان يقال ان الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كما تقدم في الفصل الآنف . وكل خطيئة فهي قائمة باشتباه خير متغير يخرج في اشتباهه عن حد الترتيب وهكذا متى أدرك يلتذ به صاحبه دون ترتيب . واللذة لذتان كما يضح مما مر في مب ٣١ ف ٣ احدهما حيوانية وهي التي تنقضي في مجرد تصور شيء يحصل على حسب المتنى وهذه يجوز ان يقال لها ايضاً روحانية كما اذا التذ ملتذ بمدح الناس له او نحو ذلك والثانية جسمانية او طبيعية وهي التي تتم في اللس الجسماني وهذه يجوز ان يقال لها ايضاً جسدية . فالخطايا التي تتم في اللذة الروحانية يقال لها خطايا روحية والتي تتم في اللذة الجسدية يقال لها خطايا جسدية كالشره الذي يتم في لذة المأكول والفجور الذي يتم في لذة المنكح وعليه قول الرسول في ٢ كور ١٠ : ٧ « فلنطهر انفسنا من كل دنس الجسد والروح »

اذ اوجب على الاول بان تلك الرذائل يقال لها اعمال الجسد « ليس لانها تتم في لذة الجسد بل المراد بالجسد هناك الانسان الذي متى عاش بحسب نفسه يقال انه عاش بحسب الجسد » كما قال الشارح هناك وكما قال اوغسطينوس ايضاً في مدينة الله ك ٤ ب ٢ و ٣ . والوجه في ذلك ان كل نقص في العقل

الانسانى فاشى في مبدئه على نحو ما عن الحس الجسدي
وبذلك ايضا يفتح الجواب على الثاني
وعلى الثالث بان في الخطايا الجسدية ايضا فعلاً روحياً وهو فعل العقل الا ان
غاية هذه الخطايا التي منها تأخذ تسميتها هي لذّة الجسد
وعلى الرابع بان النفس تخدم الجسد في خطيئة الزنى على وجه مخصوص بحيث
لا يسوغ للانسان في تلك الدقيقة ان يتفكر في شيء آخر كما قال الشارح هناك
واما لذّة الشره فهي وان كانت جسدية لكنها لا تستغرق العقل الى هذا الحد—
او يقال ان في هذه الخطيئة ايضا اهانة للجسد لتدنسه بها تدنساً خارجاً عن حد
الترتيب ولهذا يقال بالخصوص ان الانسان يجرم بهذه الخطيئة وحدها الى
جسده . واما البخل المذكور في جملة الخطايا الجسدية فالمراد به الفسق وهو
غضب الغير امراته ظلاً — او يقال ان ما يلبث به البخل امرٌ جسماني وبهذا
الاعتبار يصح في جملة الخطايا الجسدية واما اللذة نفسها فليست الى الجسد بل
الى الروح ولهذا كانت خطيئة روحية عند غريغوريوس

الفصل الثالث

في ان الخطايا هل تمتاز بالنوع بحسب عللها
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطايا تمتاز بالنوع بحسب عللها
لان الشيء يستفيد نوعيه مما يستفيد منه وجوده . والخطايا تستفيد وجودها
من عللها فمنها اذن تستفيد نوعيتها ايضا . فهي اذن تمتاز بالنوع بتغاير عللها
٢ . وايضا يظهر ان العلة المادية اقل تعلقاً بالنوعية من العلة الأخرى .
والموضوع في الخطيئة بمنزلة العلة المادية . فاذا لما كانت الخطايا تمتاز بالنوع
بحسب موضوعاتها كان تمييزها النوعي بحسب عللها الأخرى في ما يظهر
٣ وايضا ان اوغسطينوس كتب على قوله في مز ٧٩ : ١٧ « قد احترقت

بالنار واقلبت» ما نضه «كل خطيئة فهي اما عن خوف مذل على خلاف ما ينبغي ولما عن حبر مهي على خلاف ما ينبغي» وقيل في ١ يو ١٦: ٢ «كل ما في العالم هو شهوة الجسد او شهوة العين او غر الحباة» وانما يقال لشيء انه في العالم بسبب الخطيئة من حيث انه يراد بالعالم مجبر العالم كما قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا ٢ وقد فصل غريغوريوس ايضا في ادياته ك ٣١ ب ٤٥ جميع الخطايا بحسب امهات الرذائل السبع . وجميع هذه التفصيلات يُنظر فيها الى علل الخطايا . فيظهر اذن ان الخطايا تمتاز نوعاً بتأثير الملل

لكن يعارض ذلك ان هذا يلزم عنه كون جميع الخطايا واحدة بالنوع لان لها علة واحدة فقد قيل في سي ١٠ : ١٥ «الكبرياء اول كل خطيئة» وفي ١ تيمو ١٠ : ٦ «ان حب المال اصل كل شر» ولا يخفى ان للخطايا انواعاً مختلفة .

فهي اذن لا تمتاز بالنوع بحسب اختلاف عللها

والجواب ان يقال لما كانت اجناس الملل اربعة كان يختلف وجه الاسناد اليها باختلاف المسندات فان العلة الصورية والعلة المادية تعلقان حقيقةً بجوهر الشيء . ولهذا كانت الجواهر تمتاز نوعاً وجنساً باعتبار الصورة والمادة . والعلة الفاعلة والعلة الغائية تعلقان مباشرة بالحركة والفعل ولهذا كانت الحركات والافعال تمتاز نوعاً بحسب هاتين العلتين لكن على انحاء مختلفة لان المبادئ الفعلية الطبيعية محدودة دائماً الى افعال معينة ولهذا كان اختلاف الانواع في الافعال الطبيعية يعتبر لا بحسب الموضوعات التي هي الغايات او المنتهيات فقط بل بحسب المبادئ الفعلية ايضاً كتمايز التسخين والتبريد بالنوع بحسب الحار والبارد . واما المبادئ الفعلية في الافعال الارادية كافعال الخطايا فليست محدودة بالضرورة الى واحد فيميز ان يصدر عن مبدأ فعلي واحد او محرك واحد انواع مختلفة من الخطايا كما يجوز ان يصدر عن الخوف المذل على خلاف

ما ينبغي ارتكاب الانسان السرقه او القتل وخذلانه القطيع الموكل اية وهذه الامور بينها يجوز صدورها عن الحب وبذلك يتضح ان الخطايا لا تتغير بالنوع بحسب اختلاف الملل المؤثرة او الحركة بل بحسب اختلاف العلة الغائية فقط . والغاية هي موضوع الارادة فقد اوضحنا في مب ١ ف ٣ ان الافعال الانسانية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية

اذ اوجب على الاول بان المبادئ الفعلية في الافعال الارادية ليست محدودة الى واحد فلا تكفي لاصدار الافعال الانسانية ما لم نترجم الارادة الى واحد بقصد الغاية كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالميات ك ٩ ولذلك كان وجود الخطيئة ونوعيتها يستكملان بالغاية

وعلى التالي بان الموضوعات اذا اعتبرت بالقياس الى الافعال الخارجة كن لها اعتبار المادة التي يقع عليها الفعل واما اذا اعتبرت بالقياس الى فعل الارادة الداخلة فلها اعتبار الغايات وبهذا الاعتبار تفيد الفعل حقيقته النوعية وان كن لها ايضا باعتبار كونها مادة يقع عليها الفعل اعتبار المنتهيات التي بها لتتويع الحركات كما في الطيعيات ك ٥ وفي الخلقيات ك ١٠ على ان منتهيات الحركة ايضا انما تفيد الحركات الحقيقية النوعية باعتبار تضمينها حقيقة الغاية وعلى الثالث بان تفصيل الخطايا على تلك الالوجه لا يقصد به التفرقة بينها في النوع بل بيان عللها المختلفة

الفصل الرابع

في ان قسمة خطيئة الى خطيئة الى الله والى فاعلها والى القريب هل هي صحيحة يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان قسمة الخطيئة الى خطيئة الى الله والى فاعلها والى القريب قسمة فاسدة لان ما كان مشتركاً في كل خطيئة لا ينبغي ان يُجعل قسماً من اقسام الخطيئة . والخطايا كلها مشتركة في كونها ضد الله فقد

قبل في حد الخطيئة انها منافية لشريعة الله كما مر في البحث الآنف ف ٦ فلا ينبغي اذن جعل الخطيئة الى الله قسمًا من اقسام الخطايا

٢ وايضاً كل قسمة فيجب ان تجمل بالتقابلات . وهذه الاجناس الثلاثة للخطايا ليست متقابلة لان كل من يخطئ الى القريب يخطئ ايضاً الى نفسه والى الله . فاذًا ليست قسمة الخطيئة الى هذه الاقسام الثلاثة صحيحة

٣ وايضاً ان الامور الخارجية لا تفيد النوبة . والله والقريب خارجان عنا . فالخطايا اذن لا تهايز نوعاً بهذه الثلاثة . فقسمة الخطيئة اذن الى هذه الثلاثة فاسدة

لكن يمارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم عند تفصيله الخطايا « يقال ان الانسان يخطئ الى نفسه والى الله والى القريب »

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعل غير مرتب كما مر في البحث الآنف ف ١ والترتيب يجب ان يكون في الانسان على ثلاثة انواع الاول بالقياس الى نظام العقل من حيث يجب ان تكون جميع افعالنا وافعالنا متفجرة بنظام العقل . والثاني بالقياس الى نظام الشريعة الالهية التي يجب على الانسان ان يسلك بحسبها في كل امر فلو كان الانسان حيواناً معتزلاً بالطبع لكاه هذان النوعان من الترتيب الا انه لما كان حيواناً سلبياً ومدنياً بالطبع كما في السياسة له ١ وجب ان يكون ثمة ترتيب ثالث يتعلق بما يجب على الانسان لغيره من الناس الذين يجب ان يعيش معهم — والاوّل من هذه الترتيبات يتضمن الثاني وزيادة لان كل ما يندرج تحت ترتيب العقل يندرج تحت ترتيب الله لكن من الاشياء ما يندرج تحت ترتيب الله وهو فوق العقل الانساني كالامور التي ترجع الى الايمان والتي يجب لله وحده فمن يخطئ في هذه الاور يقال انه يخطئ الى الله كالابتدع ومنتهك الاقداس والمجدف . وكذلك الترتيب الثاني يتضمن الثالث

وزيادة لان كل ما يجب علينا للقريب يجب ان نسلك فيه على حسب نظام العقل ومن الامور ما تتبع فيه العقل بالنسبة الى انفسنا فقط لا بالنسبة الى القريب فمن يخطئ في هذه يقال انه يخطئ الى نفسه كما يظهر في الشره والفاجر والمبذير - ومتى خطئ الانسان في ما يجب عليه للقريب يقال انه يخطئ الى القريب كما يظهر في السارق والقاتل - والامور التي تجب على الانسان لله ولل قريب ونفسه مختلفة - ومن ثمه كان تفصيل الخطايا هذا بحسب الموضوعات التي بها تتمايز انواع الخطايا فيكون سلم الحقيقة باعتبار انواعها المختلفة لان الفضائل التي تقابلها الخطايا ايضاً تتمايز نوعاً بهذا الفرق اذ لا ينبغي ان الفضائل اللاهوتية تعلق بالله والعفة والشجاعة تعلقان بصاحبهما والمدالة تعلق بالقريب اذا اوجب على الاول بان الخطأ الى الله مشترك في كل خطيئة باعتبار ان الترتيب المتعلق بالله يتضمن كل ترتيب انساني واما باعتبار ان ترتيب الله يفوق الترتيبين الآخرين فالخطيئة الى الله جنسٌ مخصوصٌ من الخطيئة

وعلى الثاني بانه متى كانت الاشياء التي يتضمن احدها الآخر متمايزة وجب ان يكون التمايز حاصلًا لا باعتبار تضمن احدها الآخر بل باعتبار مجاوزة احدها للآخر كما هو ظاهر في قسمة الاعداد والاشكال فان المثلث الزوايا لا يجعل قسماً للمربع الزوايا من حيث يندرج فيه بل من حيث ينقص عنه وكذا الحال في الثلاثي والرابعي

وعلى الثالث بان الله والقريب وان كانا خارجين عن الخاطئ ليسا مع مع ذلك اجنبيين عن فعل الخطيئة بل نسبتها اليه نسبة موضوعين خاصين له

الفصل الخامس

في ان قسمة الخطايا من جهة الذنب هل تُحدّث تمايزاً في النوع

يُنخِطُ الى الخامس بان يقال: يظهر ان قسمة الخطايا من جهة الذنب كقسمتها مثلاً الى عرضية ومميّة تُحدّث تمايزاً في النوع لان الاشياء التي بينها فرق غير متناه لا يجوز ان تكون واحدةً بالنوع ولا واحدةً بالجنس ايضاً . وبين الخطيئة العرضية والخطيئة المميّة فرق غير متناه لان العرضية تستوجب عقاباً زمنياً والمميّة تستوجب عقاباً ابدياً ومقدار العقاب على حسب مقدار الذنب كقوله في ت ٢٥ : ٢٠ « على قدر ذنبه يكون مقدار جلاته » فاذا ليس بين الخطيئة العرضية والخطيئة المميّة وحدة جنس فضلاً عن وحدة النوع

٢ وايضاً ان بعض الخطايا مميّة من جنسها كالقتل والفسق وبعضها عرضية من جنسها كالكلالة البطالة والضحك الفضولي . فاذا الخطيئة العرضية والخطيئة المميّة متمايزتان بالنوع

٣ وايضاً ان نسبة الخطيئة الى العقاب كنسبة الفعل الصالح الى الثواب . والثواب هو غاية الفعل الصالح فالعقاب اذن غاية الخطيئة . والخطايا تتمايز بالنوع من جهة الثواب كما مرّ في ٣ فهي اذن تتمايز ايضاً بالنوع من جهة استحقاق العقاب

لكن يارض ذلك ان الاشياء المقومة للنوع متقدمة كالفصول النوعية . والعقاب متأخر عن الذنب لكونه معلولاً له . فالخطايا اذن لا تتمايز بالنوع من جهة الذنب

والجواب ان يقال ان الاشياء المتمايزة بالنوع يوجد فيها فصلان احدهما مقومٌ لتمايز النوع وهذا لا يوجد اصلاً الا في الانواع المختلفة كالناطق والنمير

الناطق والمتنفس والغيرالمتنفس والثاني لازم عن اختلاف النوع وهذا الفصل
 وان كان في بعض الاشياء لازماً عن اختلاف النوع الا انه يجوز ان يوجد في
 غيرها في نوع واحد بینه كالابيض والاسود فانها لازمان عن اختلاف
 النوع في الغراب والبيج الا انه يجوز وجود هذا الفصل في نوع الانسان الواحد
 اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان فصل الخطيئة العرضية والميتة او اي فصل
 آخر يؤخذ من جهة الذنب لا يجوز ان يكون فصلاً مقوماً لاختلاف النوع
 لان ما بالعرض لا يقوم به نوع اصلاً وما كان خارجاً عن قصد الفاعل فهو
 بالعرض كما في الطبيعيات كـ ٢٠ ومعلوم ان العقاب خارج عن قصد الحاطي فنسبته
 الى الخطيئة عرضية من جهة الحاطي ١٠ الا ان له نسبة الى الخطيئة من الخارج اي
 من جهة عدالة القاضي الذي يقضي بمقوبات مختلفة باختلاف احوال الخطايا
 ولذلك فالفصل الذي من جهة استحقاق العقاب يجوز ان يلزم عن اختلاف
 نوع الخطايا لسكونه ليس يقوم به اختلاف النوع - وفصل الخطيئة العرضية
 والميتة لازم عن اختلاف عدم الترتيب الذي به تتم حقيقة الخطيئة فان عدم
 الترتيب على ضربين احدهما يحصل بنقض مبدأ الترتيب والثاني ما يسلم معه
 مبدأ الترتيب ولكنه يقع في ما يلي المبدأ كما ان عدم ترتيب المزاج الحاصل في
 جسم الحيوان قد يصل الى نقض المبدأ الحيوي فيحصل الموت وقد لا يكون
 في مبدأ الحياة بل في بعض الاخلاط فيحصل المرض ١٠ ومبدأ كل ترتيب في
 الامور الخلقية هو القاية القصوى التي هي في العمليات بمثابة المبدأ البين بنفسه
 في النظريات كما سيأتي الخلقيات كـ ٧ ب ٨ ولذلك متى فسد ترتيب النفس
 بالخطيئة الى حد ان اعرضت عن القاية القصوى اي عن الله الذي تصل به
 بالحبة فتلك هي الخطيئة الميتة ومتى حصل فساد في الترتيب دون ان يبلغ
 الى الاعراض عن الله فتلك هي الخطيئة العرضية لانه كما ان فساد الموت في

الجماليات الذي يحصل بنقض مبدأ الحياة لا يمكن دفعه بقوة الطبيعة واما
فساد المرض فيمكن دفعه بسبب سلامة مبدأ الحياة كذلك الامر في ما يختص
بالنفس لان الامور النظرية من يخطئ فيها في المبادئ يتمذر اقتناعه ومن
يخطئ في غير المبادئ يمكن هدايته الى الصواب بالمبادئ . وكذا الشأن
في العمليات فان من يمرض بالخطيئة عن الغاية القصوى فطبيعة هذه الخطيئة
تقتضي ان لا يقال عثرته ولهذا يقال انه يخطأ خطأ مميتاً ويستوجب عقاباً
ابدياً ومن يخطأ دون ان يعرض عن الله تحققة هذه الخطيئة تقتضي جواز دفع
هذا الفساد لسلامة المبدأ ولهذا يقال انه يخطأ خطأ عرضياً اسيء لانه لا
يستوجب بخطيئة هذه عقاباً ابدياً

اذ اوجب على الاول بان بين الخطيئة العرضية والخطيئة المميتة فرقاً غير متناهي
من جهة الاعراض لا من جهة الاقبال الذي يهتوجه الخطيئة الى الموضوع ومن
ذلك تستفيد نوعيتها فلا يتمتع اذن ان يوجد في نوع واحد بعينه خطيئة مميتة
وخطيئة عرضية كما ان الحركة الاولى في جنس النسق خطيئة عرضية والكلمة
البطالة التي هي في الغالب عرضية يجوز ان تكون ايضاً مميتة

وعلى الثاني بان كون بعض الخطايا مميتة من جنسها وبعضها عرضية من
جنسها يلزم عنه ان هذا الفصل مترتب على تمايز الخطايا النوعي لا سبب له .

وهو يجوز وجوده ايضاً في الاشياء المتعددة بالنوع كما مر قريباً
وعلى الثالث بان الثواب مقصود من مستحقه او ذي العمل الصالح واما
العقاب فليس مقصوداً من الخاطئ بل بالاحرى مضاداً لارادته فليس
حكمها واحداً

أَقْصَلُ السَّادِسُ

في ان خطيئة الفعل وخطيئة الترك هل هما متغايرتان بالنوع

يُخْتَلَى الى السادس بان يقال : يظهر ان خطيئة الفعل وخطيئة الترك متغايرتان بالنوع فان الزلة جُمِلَتْ قِسْمَةً لَلْخَطِيئَةِ في افسس ١ : ٢ حيث قيل « حين كنتم امواتاً بزلاتكم وخطاياكم » وقد كتب عليه الشارح « بالزلات اي بترك ما يؤمر به وبالخطايا اي بفعل ما ينهى عنه » وهو صريح بان المراد بالزلة خطيئة الترك وبالخطيئة خطيئة الفعل فهما اذن متغايران بالنوع لان كلاهما قسمٌ للآخر على حد النوعين المختلفين

٢ وايضاً من اصفات الذاتية للخطيئة كونها منافية لشريعة الله لان ذلك مأخوذ في حدها كما يتضح مما مر في البحث الآنف ف ٦ . وشريعة الله مشتملة على وصايا متغايرة بعضها ايجابي يصاده خطيئة الترك وبعضها سلبى يصاده خطيئة الفعل . فاذا خطيئة الترك وخطيئة الفعل متغايرتان بالنوع

٣ وايضاً ان الترك والفعل يتغايران تغاير الانجاب والسلب . ويمتنع كون الانجاب والسلب من نوع واحد فان السلب ليس له نوع لان الالاموجود ليس له انواع ولا فصول كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ . فيمتنع اذن اتحاد الترك والفعل بالنوع

لكن يعارض ذلك ان الترك والفعل يجتمعان في نوع واحد من الخطيئة فان البخيل يسلب ما للغير وهذه خطيئة الفعل ولا يعطي ما يجب عليه للغير وهذه خطيئة الترك . فاذا ليس الترك والفعل متغايرين بالنوع والجواب ان يقال يوجد في الخطايا فصلان احدهما مادي والاخر صوري فالماضي يعتبر بحسب ما لافعال الخطيئة من النوعية الطبيعية والصوري يعتبر من حيث النسبة الى الغاية الواحدة المخصوصة التي هي الموضوع الخاص .

وبناءً على ذلك يوجد أفعال متغايرة بالنوع من جهة المادة ولكنها من جهة الصورة متحدة في نوع الخطيئة لوحدة غايتها كما ان القتل بالخنق والرجم والطعن يرجع الى نوع القتل الواحد وان تمايزت هذه الافعال نوعاً من جهة نوعية طبيعتها . وعلى هذا فاذا كان كلامنا على نوع خطيئة الترك والنقض من الجهة المادية كانا متغايرين بالنوع على ان يكون النوع مأخوذاً بالفساحة من حيث يجعل للسلب والعدم نوع . واذا كان كلامنا على نوع خطيئة الترك والفعل من الجهة الصورية لم يكونا متغايرين بالنوع لان لهما غاية واحدة ومحركاً واحداً فالبخيل يسلب ولا يؤدي للغير حقه لغاية جمع المال ومثله الشرير فإنه يأكل فوق الحاجة ويترك الاصوام المفروضة ليملاً شهوة بطنه وقس على ذلك فإن السلب في الاشياء يمتد دائماً على ايجاب يكون على نحو ما علة له ولهذا كان تسخين النار وعدم تبريدها في الاشياء الطبيعية في حكم واحد اذا اوجب على الاول بان تلك القسمة الى فعل وترك ليست بحسب اختلاف النوع من جهة الصورة بل من جهة المادة فقط كما تقدم

وعلى الثاني بانه انما وجب ان يجعل في شريعة الله وصايا مختلفة في الايجاب والسلب لتأدى الناس الى الفضيلة تدريجاً أولاً باجتناب الشر الذي تنأدى اليه بالوصايا السالبة ثم بفعل الخير الذي تنأدى اليه بالوصايا الاجابية وعلى هذا فالوصايا الاجابية والسالبة لا ترجع الى فضائل مختلفة بل الى درجات مختلفة من الفضيلة فلا يلزم مضادتها لخطايا مختلفة بالنوع - وايضاً بالخطيئة لا تستفيد نوعيتها من جهة الاعراض لانها من هذه الجهة سلب او عدم بل من جهة الاقبال باعتبار كونه فعلاً . وعلى هذا فالخطايا لا تتغاير بالنوع . تغاير وصايا الشريعة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يقتضى على تمايز النوع من الجهة

المادية - ومع ذلك يجب ان يُعلم ان السلب وان لم يكن له نوع إلا انه يُجمل في نوع برده الى الاحجاب المستتبع له

الفصل السابع

في ان قسمة الخطيئة الى فكرية وقولية وفعلية هل هي صحيحة

يُتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان قسمة الخطيئة الى فكرية وقولية وفعلية ليست صحيحة فان اوغسطينوس جعل للخطيئة في الثالث ك ١٢ ب ١٢ ثلاث درجات الاولى « متى ألقي الحس البدني في الروح لذة » وهي خطيئة بالفكر والثانية « متى طالب الانسان نفساً بمجرد لذة الفكر » والثالثة « متى عزم بالرضى على الفعل » وهذه الثلاثة ترجع الى الخطيئة الفكرية . فلا ينبغي اذن جعل الخطيئة الفكرية جنساً برأسه للخطيئة

٢ وايضاً ان غريغوريوس جعل للخطيئة في ادبياته ك ٤ ب ٢٢ اربع درجات اولاهها « الذنب الكامن في القلب » والثانية « متى ظهر الى الخارج » والثالثة « متى قوي بالمادة » والرابعة « متى اتصل الانسان الى الطمع في الرحمة الالهية او الى البأس » ولم يُجعل في ذلك فرق بين الخطيئة الفعلية والخطيئة القولية وقد جعل درجتان اخريان للخطيئة . فالقسمة الأولى اذن غير صحيحة

٣ وايضاً لا تحصل خطيئة بالقول او بالفعل قبل ان تحصل بالنكر . فاذا ليست هذه الخطايا متغايرة بالنوع فلا يجب جعل كل منها قسمة للأخرى لكن يعارض ذلك قول ايرونيئوس في تفسير حزقيا ك ١٣ « الزلات العامة التي ينضغ لها الجنس البشري ثلاث لاننا نخطئ بالفكر او بالقول او بالفعل »

والجواب ان يقال ان بعض الاشياء متغايرة بالنوع على نحوين الاول من حيث ان لكل نوعاً كاملاً كالتغاير النوعي بين الفرس والدور والثاني من حيث يمتزج اختلاف الانواع باختلاف الدرجات في كونه او حركة كما ان البناء

تكون كامل للبيت ووضع الاساس واقامة الجدار نوحان ناقصان كما يتضح من قول الفيلسوف في الخلقيات ١٠ ب ٤ ومثل ذلك يمكن ان يقال في تكون الحيوانات - اذا تمهد ذلك فالخطيئة تُقسم الى هذه الثلاث اي الى قولية وفكرية وفعلية لا على انها انواع مختلفة كاملة لان الخطيئة تتم بالفعل فكان للخطيئة الفعلية حقيقة النوع الكاملة لكنها تبدئ اولاً بان تنأسس في الفكر ثم تحصل لما الدرجة الثانية في الفهم الذي به يتيسر للانسان ان يكشف عما يخالج قلبه من التصورات والدرجة الثالثة في انقضاء الفعل وعلى هذا تكون هذه الثلاثة متغايرة بتمايز درجات الخطيئة لانه من الواضح انها ترجع الى نوع واحد كامل من الخطيئة لصدورها عن محرك واحد فان التضييق لاشتغائيه الانتقام يضطرب اولاً في فكره ثم يخرج الى الاعلاظ في الكلام ثم يتخطى الى الفعل المعين وكذا الشأن في التهور وسائر الخطايا

اذاً اجب على الاول بان جميع الخطايا الفكرية متفقة في حقيقة الخفاء وبهذا الاعتبار تحمل في درجة واحدة ولكنها تقسم بعد ذلك الى ثلاث درجات وهي التصور والالتذاذ والرضى

وعلى الثاني بان الخطيئة القولية والفعلية متفقتان في حقيقة الظهور ولذلك جعلهما غريغوريوس تحت درجة واحدة واما ابرونيوس فقد فرق بينهما اذ ليس في الخطيئة القولية الا الابانة والافصاح فقط وهو المقصود بالذات واما الخطيئة الفعلية فتميزها انفاذ التصور الفكري الباطن وهو المقصود بالذات وليس الابانة فيها الا بطريق التزوم . واما المادة واليأس فتميزها درجتان تابعتان لكل نوعية الخطيئة كاتباع المرافقة والشبهة لكل تكون الانسان

وعلى الثالث بان الخطيئة الفكرية والقولية لا تمايزان الخطيئة الفعلية متى وجدت معها بل متى كان لكل منها وجود مستقل بنفسه كما ان جزء الحركة ايضاً

لا يتغير الحركة كلها متى كانت الحركة متصلة بل متى وقعت في الوسط فقط
ألفصل الثامن

في ان الافراط والتفريط هل يحدثان تغايراً في نوع الخطايا

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الافراط والتفريط لا يحدثان تغايراً في نوع الخطايا لانهما يتغايران بحسب الاكثر والاقل . والاكثر والاقل لا يحدثان تغايراً في النوع . فاذا الافراط والتفريط لا يحدثان تغايراً في نوع الخطايا ٢- وايضاً كما ان الخطيئة في تحصل بالانحياز عن استقامة العقل

كذلك الكذب في النظريات يحصل بالانحياز عن حقيقة الخارج وليس يحصل في نوع الكذب تغاير بقول القائل اكثر او اقل مما في الخارج . فاذاً كذلك ليس يحصل تغاير في نوع الخطيئة بانحيازها عن استقامة العقل انحيازاً اكثر او اقل

٣ وايضاً ليس يتقوم نوع واحد عن نوعين كما قال فرفوريوس في الباب الاخير من الايساغوجي . والافراط والتفريط يجتمعان في خطيئة واحدة

فقد يجتمع في بعض الناس البخل والتبذير والبخل خطيئة والتفريط والتبذير خطيئة بالافراط . فاذاً الافراط والتفريط لا يحدثان تغايراً في نوع الخطايا

لكن يمارض ذلك ان التضادات متغايرة بالنوع لان المضادة فصل من قبيل الصورة كما في الالهيات كـ ١٠ م ١٣ و ١٤ . والردائل التي تختلف بالافراط

والتفريط متضادة كمضادة البخل للتبذير . فهي اذن متغايرة بالنوع

والجواب ان يقال لما كان في الخطيئة امران الفعل وفساد ترتيبه من حيث يخرج به عن نظام العقل والشرعية الالهية كانت نوعية الخطيئة لا تتغير من جهة فساد الترتيب الذي لا يقصد من الخاطئ كما مر في ١ بل بالاحرى

من جهة نفس الفعل باعتبار انتهائه الى الموضوع الذي توجه اليه قصد الخاطئ . ولذلك غيبتا اختلف المحرك الذي يميل بالقصد الى الخطأ اختلف نوع الخطيئة

وواضح ان الحرك الى الخطأ في الخطايا الواقعة بالافراط ليس نفس الحرك الى الخطأ في الخطايا الواقعة بالتفريط بل هما محركان متضادان كما ان الحرك في خطيئة العجز هو حب البذات البدنية والحرك في خطيئة الجود هو كراهيتها فلا تكون من ثم هذه الخطايا متغايرة بالنوع فقط بل متضادة ايضاً

اذ اوجب على الاول بان الاكثر والاقبل وان لم يكونا علّة لاختلاف النوع فقد يكونان لازمين عن تمايز الانواع من حيث يحدثن عن صور مختلفة كما لو قيل ان الدراخ من اموء ومن ثم قال الفيلسوف في الحليقات ٨ ب ١ ان الذين قاتوا بعدم اختلاف انواع الصدقات لكونها تقال بحسب الاكثر والاقبل لم يستدوا على دليل كاف . وعلى هذا فالخروج عن نظام العقل بالافراط او بالتفريط يرجع الى خطايا مختلفة بالنوع من حيث تنزم عن محركات مختلفة وعلى الثاني بان الحاطي لا يقصد الانحياز عن العقل فلم يكن حكم خطيئة الافراط والتفريط واحداً لخروجها عن استقامة العقل الواحدة . الا انه ربما قصد قائل الكذب اخفاً الحقيقة فلا يكون اذ ذلك فرق بين ان يقول اكثر او اقل واما اذا كان العدول عن الحقيقة غير مقصود فواضح حينئذ ان الانسان يتحرك الى ان يقول اكثر و اقل من علل مختلفة وبهذا الاعتبار تختلف حقيقة الكذب كما يظهر في المناخير الذي تحمله المباهاة على الافراط في الكذب والمخادع الذي يقول اقل من الواقع تخلصاً من ابناء ما يجب عليه ومن هنا كنت بعض الآراء متضادة

وعلى الثالث بانه يجوز ان يكون واحد بخيلاً ومبذراً باعتبارين اي ان يكون بخيلاً في اخذ ما لا ينبغي ومبذراً في اعطاء ما لا ينبغي . وليس يمتنع اجتماع الاضداد في واحد باعتبارات مختلفة

الفصل التاسع

في ان انشطايا حل لتفاير نوعا بتفاير الظروف

يُنْطَهَى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الرذائل والخطايا لتفاير نوعاً بتفاير الظروف لان الشر يحصل عن النقوص الجزئية كما قال ديونسيوس في الاسم^٤ الالهية ب ٤ . والنقوص الجزئية هي فساد كل من الظروف . فاذاً كل ظرف فاسد يستلزم نوعاً من الخطايا

٢ وايضاً ان الخطايا افعال انسانية والافعال الانسانية تستفيد احبنا الحقيقة النوعية من الظروف كما مر في مب ١٨ ف ١٠ . فالخطايا اذن لتفاير نوعاً بفساد الظروف المختلفة

٣ وايضاً ان انواع الشر المختلفة قد عبر عنها بمتهم بالفاظ نظماً شعراً وهي « فرط العجلة والتأني وزيادة القدر وشدة الرغبة وكثرة الإقبال » وهذه ترجع الى ظروف مختلفة لانت معنى فرط العجلة قبل ما ينبغي ومعنى زيادة القدر أكثر مما ينبغي وهملاً جراً . فاذاً انواع الخطايا لتفاير بتفاير الظروف لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٧ وك ٤ ب ١ ان كل رذيلة تخطأ بفعالها أكثر مما ينبغي ومتى لا ينبغي وهكذا الى سائر الظروف . فاذاً لا لتفاير باعتبار ذلك انواع الخطايا

والجواب ان يقال حينما اختلفت محركات الخطيئة اختلفت انواعها كما مر في الفصل الآنف لان الحركة الى الخطأ هو الغاية والموضوع وقد يعرض ان يكون المحرك واحداً في فساد الظروف المختلفة كما ان البخيل يتحرك من واحد بعينه الى ان يأخذ متى لا ينبغي وحيث لا ينبغي وأكثر مما ينبغي وهكذا الى سائر الظروف فانه انما يفعل ذلك بسبب حرصه المفرط على جمع المال . وفساد الظروف المختلفة في هذه الامور لا يحدث تبايراً في انواع الخطايا بل يرجع كله

الى نوع واحد بعينه من الخطيئة . وقد يمرض ايضا ان يكون فساد الظروف المختلفة ناشئا عن اسباب مختلفة كما ان فوط عجلة الانسان في الاكل يجوز ان ينشأ عن عدم احتماله تأجيل الطعام بسبب سهولة فناء الرطوبة واشتياقه القدر الزائد من الطعام يجوز ان يحدث عن قوة طبيعية على احوالة الطعام الكثير واشتهاءه لاطعمة اللذيذة يحدث عن شوقه الى ما في الطعام من اللذة وعليه ففساد الظروف المختلفة في هذه الامور يحدث تغايرا في انواع الخطايا اذا اوجب على الاول بان الشر من حيث هو شر هو عدم فيتنغير نوعه بتغاير ما يستند اليه على حد سائر العدميات . واما الخطيئة فلا تستفيد النوعية من جهة انعدام او الاعراض كما مر في ف ١ بل من الاقبال على موضوع الفعل وعلى انثاني بان الظرف لا يحدث تغايرا في نوع الفعل الا متى اختلف السبب وعلى الثالث بان لانواع الشره المختلفة اسبابا مختلفة كما مر قريبا

المبحث الثالث والسبعون

في نسبة الخطايا بعضها الى بعض - وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي فنظري نسبة اخطايا بعضها الى بعض ونبحث فيه ذلك يدور على عشر مسائل - ١ هل جميع الخطايا والذنابل متلازمة - ٢ هل جميعها متساوية - ٣ في ان ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب الموضوعات - ٤ هل يعتبر بحسب شرف الفتنائل التي تقابلها الخطايا - ٥ في ان اخطايا الجسدية هل هي الثقل من اخطايا الروحية - ٦ في ان ثقل اخطايا هل يعتبر بحسب ثقل الخطايا - ٧ هل يعتبر بحسب ظروفها - ٨ هل يعتبر بحسب مقدار ضررها - ٩ هل يعتبر بحسب حاله من ثقل الى ١٠ في ان رفعة مقام الخطي، هل توجب ثقل الخطيئة

الفصل الأول

هل جميع الخطايا متلازمة

يُخطئ إلى الأول بان يقال : يظهر ان جميع الخطايا متلازمة في نوح ١٠ : ٢
« من حفظ الناموس كله وعثر في امر واحد صار مجرمًا في الكل » والاجرام
في جميع اوامر الناموس هو نفس اقرار جميع الخطايا لان « الخطيئة هي تعدي
الشريعة الالهية وعصيان الاوامر العلوية » كما قال امبروسيوس في كتاب
الفرديوس ب ٨ . فاذا من اقررت خطيئة واحدة لزمته جميع الخطايا

٢ وايضًا كل خطيئة فانها تفي الفضيلة المقابلة لها . ومن خلا عن
فضيلة فقد خلا عن جميع الفضائل كما يظهر مما مر في مب ٦٥ ف ١ . فاذا
من اقررت خطيئة واحدة فقد تفرى عن جميع الفضائل . ومن تفرى عن
فضيلة فهو حاصل على الرذيلة المقابلة لها . فاذا من اقررت خطيئة واحدة
فقد اقررت جميع الخطايا

٣ وايضًا ان جميع الفضائل المتفقة في مبدأ واحد متلازمة كما مر مب ٦٥
ف ١ و ٢ . وكما ان الفضائل تنفق في مبدأ واحد كذلك الخطايا ايضًا لانه
كما ان « محبة الله التي تقيم مدينة الله » مبدأ واصل لجميع الفضائل كذلك
« محبة الذات التي تقيم مدينة بابل » اصل لجميع الخطايا كما يظهر مما قاله
اوغستينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٨ . فاذا جميع الخطايا والرذائل ايضًا
متلازمة بحيث ان من كانت فيه واحدة منها كانت كلها فيه

لكن يعارض ذلك ان بعض الرذائل متضادة بينها كما يتضح مما قاله
الفيلسوف في الحقيقات ك ٢ ب ٨ ويستحيل اجتماع المتضادات في واحد
بعينه . فيستحيل اذن كون جميع الخطايا والرذائل متلازمة

والجواب ان يقال ان قصد الفاعل بحسب الفضيلة في اتباع العقل ليس

كقصد الخطأ في مخالفة العقل لأن كل من يفعل بحسب الفضيلة فإنه يقصد اتباع نظام العقل فيكون قصده في جميع الفضائل ترجعاً إلى واحدٍ بينه ولهذا كانت جميع الفضائل متلازمة في دستور المفهولات. تسديد الذي هو النقطة كما مرّ في مب ٦٥ ف ١. وأما الخطأ: فليس يقصد الخروج عن مقتضى العقل بل إنما يقصد التوجه إلى خيرٍ شتى يستفيد منه قصده هذا الحقيقة النوعية. وهذه الخبرات التي يتوجه إليها قصد الخطأ الخارج عن مقتضى العقل مختلفة وغير متلازمة في شيء بل ربما كانت متضادة أيضاً وعليه لما كانت الرذائل والخطايا تستفيد نوعيتها مما توجه إليه كان من الواضح أن الخطايا ليست متلازمة أصلاً من جهة ما تشكل به حقيقتها النوعية لأن الخطيئة لا تُعترف بالاقبال من الكثرة إلى الوحدة بل: لمدول عن الوحدة إلى الكثرة

إذاً اجب على الأول بأن كلام يعقوب على الخطيئة ليس من جهة الاقبال الذي باعتباره تبايز الخطايا كما مرّ في البحث الأنف ١ بل من جهة الإعراض أي من حيث أن الإنسان يعرض بالخطيئة عن امر الشريعة. وجميع أوامر الشريعة صادرة عن واحدٍ بينه كما قال هناك في ع ١١ ولذلك كان الله هو بعينه يهان في كل خطيئة وبهذا الاعتبار قال « من عثر في امرٍ واحدٍ فقد صار مجرمًا في الكل » أي لانه باقتراحه خطيئة واحدة يستوجب العقاب من حيث يبين الله الذي عن اهتدائه ينشأ جرم جميع الخطايا

وعلى الثاني بأنه قد مرّ في مب ٧١ ف ٤ أن الفضيلة المقابلة لا تنفي بكل فعل من أفعال الخطيئة إذ الخطيئة العرضية لا تنفي الفضيلة وأن الخطيئة الميتة تنفي الفضيلة المفاضة من حيث تُقصي عن الله غير أن الفعل الواحد من أفعال الخطيئة ولو كانت مبنية لا تنفي ملكة الفضيلة المكتسبة. وأما إذا تكررت الأفعال إلى أن يحصل عنها ملكة مضادة فتنتفي ملكة الفضيلة المكتسبة وبانتفاءها تنفي

القطعة لان الانسان متى فعل على خلاف فضيلة ما ايا كانت فانه يفعل على خلاف النطنة . ويمتنع حصول فضيلة خاقية بدون النطنة كما مر في م ٨ = ف ٤ ومب ٦٥ ف ١ فيلزم من ذلك انقضاء جميع الفضائل الخلقية باعتبار وجود الفضيلة الكامل والصوري الذي يحصل للفضائل الخلقية باعتبار اشتراكها في النطنة . لكنه يبقى اميالا الى افعال الفضائل ليس لها حقيقة المنضبة . الا انه ليس يلزم ان الانسان يقع بسبب بذلك في جميع الرذائل او اخطايا اما اولاً فلان الفضيلة الواحدة يقابلها رذائل كثيرة فيعوز اعدامها بواحدة منها وان لم تكن الأخرى موجودة . واما ثانياً فلان الخطيئة تقابل الفضيلة صالحة من جهة ميل الفضيلة الى الفعل كما مر في مب ٧١ ف ١ فاذا بقي في الانسان بعض امياله صالحة فلا يجوز ان يقال ان فيه ما يقابلها من الرذائل او اخطايا وعلى الثالث بان محبة الله مؤلفة لانها تؤدي بعاطفة الانسان من كثير الى واحد ولذلك كانت الفضائل الحاصلة عن محبة الله متلازمة . واما محبة الذات ففترق عاطفة الانسان الى كثير اي من حيث ان الانسان يحب ذاته باشتائه لنفسه الخيرات الزمنية التي هي كثيرة ومختلفة ولهذا لم تكن الرذائل والخطايا الحاصلة عن محبة الذات متلازمة

فصل الثاني

هل جميع اخطايا متساوية

يُتخلى الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع اخطايا متساوية لان فعل الخطيئة انما هو فعل ما لا يحل . وفعل ما لا يحل مذموم في الجميع على نحو واحد بعينه . ففعل الخطيئة اذن مذموم على نحو واحد بعينه . فاذا ليس بين اخطايا تفاوت في الثقل

٢ وايضاً كل خطيئة فهي قائمة بجمدي الانسان نظام العقل الذي نسبته

الى الافعال الانسانية كمنسبة القاعدة الخطية في الجسديات . فالخطأ اذن كالحروج عن الخطوط والخروج عن الخطوط يكون متساوياً وعلى نحو واحد ولو كان الخارج ابعدها او اقرب اليها لان الأعدام لا تقبل الأكثر والأقل .
فإذا جميع الخطايا متساوية

٣ وايضاً ان الخطايا مقابلة للفضائل . وجميع الفضائل متساوية كما قال توليوس في مناقضاته ٣ . فإذا جميع الخطايا متساوية

لكن يعارض ذلك قول الرب ليلاطوس في يو ١٩ : ١١ « لئذي اسلي اليك له خطيئة اعظم » وقد ثبت ان ليلاطوس كانت له خطيئة . فبعض الخطايا اذن اعظم من بعض

والجواب ان يقال ان مذهب الرواقين الذي تأمبه عليه توليوس في الموضوع المتقدم من مناقضاته كان ان جميع الخطايا متساوية وعليه تفرغ نزال بعض المبتدعة الذي تقولم بتساوي جميع الخطايا يقولون ايضاً بتساوي جميع عقوبات جهنم ويستفاد من كلام توليوس ان الذي حمل الرواقين على هذا القول نظرهم الى الخطيئة من جهة ما فيها من العدم فقط . اسيم من حيث هي عدول عن نظام العقل والملك فلا اعتبارهم مطلقاً ان العدم لا يقبل الاكثر والاقل جملوا جميع الخطايا متساوية . الا ان من امعن نظر الاعتبار وجد ان للاعدام جنسين فمنها ما هو عدم مطلق وصرف ويقوم باقصاء الفساد وتمايم كما ان الموت هو عدم الحياة والظلمة هي عدم النور وهذه الأعدام لا تقبل الاكثر والاقل لعدم بقاء شيء من الملكة المتقابلة لها فمن مضى على موته يوم او ثلاثة او اربعة ايام فليس باقل موتاً ممن مضى على موته سنة وصار رميماً وكذا اذا حُجب نور السراج عن البيت بحجب كثيرة لم يكن اشد ظلمة مما لو حجب النور عنه بحجاب واحد يمنه بالكلية . ومنها ما هو عدم غير مطلق بل يبقى معه شيء من الملكة المتقابلة

له وهذا المدم قائم بحال الفساد لا بانقضائه كمرض الذي يزول به ما ينبغي
من اعتدال الاخلاط لكن بحيث يبقى شيء منه والا فقد الحيوان البرية وفس
على المرض فبح المنظر وما شا كله . وهذه الاعدام تقبل الاكثر والاقل من
جهة ما يبقى من الملكة المضادة فان في المرض وقيح المنظر فرقا كثيراً بين ان
يُخرج فيه خروجاً أكثر او اقل عما ينبغي من اعتدال الاخلاط او الاعضاء .
وكذا الحال ايضاً في الرذائل والخطايا فان ما ينبغي من اعتدال العقل ينعدم بها
بحيث لا يذهب نظام العقل بالمرّة والا لنقص الشر نفسه لو كان كاملاً كما في
الحقيقيات كـ ٤ ب ه لاستقامة ان يبقى جوهر فعل الفاعل او عاطفته ما لم يبق
شيء من نظام العقل ولهذا فالخروج الاكثر او الاقل عن استقامة العقل يؤثر
كثيراً في جانب ثقل الخطيئة وعليه ينبغي القول بان الخطايا ليست كلها
متساوية

إذا اجيب على الاول بانه انما لا يحل اقتراف الخطايا لما فيها من فساد الترتيب
ولذلك فما كان منها أكثر فساداً كان أحرم فكان اشد جسامة
وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض ينهض على الخطيئة لو كانت عدماً صرفاً
وعلى الثالث بان الفضائل متساوية في واحدٍ بينه مع اعتبار المناسبة فيها
غير انه قد يفضل بعضها بعضاً في نوعه وقد يفضل بعض الناس بعضاً في النوع
الواحد من الفضيلة كما مرّ في مب ٦٦ ف ١ و ٢ - ومع هذا لو كانت الفضائل
متساوية لا يلزم من ذلك تساوي الرذائل لان الفضائل متلازمة بخلاف
الرذائل او الخطايا

الفصل الثالث

في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف الموضوعات

يُتعلّق الى الثالث بان يقال : يظهر ان ثقل الخطايا ليس يختلف باختلاف

الموضوعات لان ثقل الخطيئة يرجع الى وجه الخطيئة او كيفيتها . والموضوع هو مادة الخطيئة . فاذا ليس يختلف ثقل الخطايا باختلاف الموضوعات
٢٤٣ . وايضاً ان ثقل الخطيئة هو بشدة شربها . والخطيئة ليست شرّاً من
جهة الاقبال على موضوعها الذي هو خيرٌ مشتهى بل من جهة الاعراض .
فاذا ليس يختلف فعل الخطيئة باختلاف الموضوعات

٣ . وايضاً ان الخطيئة المختلفة الموضوعات مختلفة الاجتناس . والاشياء
المتعلقة في الجنس ليست متقاربة بينها كما اقره الفيلسوف في الطبيعيات ٧
م . ٣ . وما يليه . فاذا ليس بعض الخطايا اثقل من بعض بحسب اختلاف
الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كما مرّ في
المبحث الآنف ف ١ . وبعض الخطايا اثقل من بعضها في نوعه كما ان
القتل هو اثقل من السرقة . فثقل الخطايا اذن يختلف باختلاف الموضوعات .
والجواب ان يقال ان الخطايا لتفاوت في الثقل على حد تفاوت الامراض
فيها . كما يظهر مما تقدم بجو الفصل الآنف فكما ان خير الصحة قائم بتبادل
الاخلاق على وجه يلائم طبيعة الحيوان كذلك خير الفضيلة قائم بتبادل الفعل
الانساني على وجه يلائم نظام العقل . وواضح انه كلما خرجت الاخلاق عما
ينبغي من التعادل بالقياس الى مبدئ اعلى كان المرض اثقل كما ان المرض
الذي يحصل في بدن الانسان عن القلب الذي هو مبدأ الحياة او عن شيء
قريب من القلب هو اشد خطراً فاذاً كلما فسد النظام في مبدئ اعلى سبب
ترتب العقل وجب ان تكون الخطيئة اثقل . والعقل يرتب كل شيء في
المفكرات باعتبار الغاية فكما كانت الغاية التي تحصل في الافعال الانسانية
من جهتها اعلى كانت الخطيئة اثقل . وموضوعات الافعال هي غاياتها كما

يظهر مما مر في البحث الآنف ف ٣ فكان ثقل الخطايا يختلف باختلاف الموضوعات . كما يظهر ان الانسان غاية للاشياء الخارجة عن جوهره والله ايضا غاية للانسان فاذا الخطيئة التي تحصل في حق جوهر الانسان كالقتل هي اثقل من التي تحصل في حق الاشياء الخارجة كالسرقة واثقل منها ايضا الخطيئة التي تقترب في حق الله مباشرة كالكفر والتجديف ونحوهما وفي كل رتبة من هذه الخطايا ايضا يحصل التناوت في الثقل باعتبار ثقل الخطيئة بشي ء عم او اقل اهمية . ولما كانت الخطايا تسفيد نوعيتها من الموضوعات كان اختلاف الثقل الذي يعتبر بحسب الموضوعات هو الأولي لترتبة على الحقيقة النوعية

إذا اوجب على الاول بان الموضوع وان كان هو المادة التي ينقضي عندها الفعل الا انه يتضمن حقيقة الغاية من حيث يتوجه اليه قصد الفاعل كما مر في الموضع المتقدم . وصورة الفعل الخلقى تتوقف على الغاية كما يظهر مما مر في مب ١٨ ف ٦ والبحث الآنف ف ٦

وعلى الثاني بان الاقبال على خير متغير على الوجه الذي لا ينبغي يستلزم الاعراض عن الخير الغير المتغير الذي به تتم حقيقة الشر فاذا اختلف ما يرجع الى الاقبال يلزم عنه اختلاف ثقل الشرية في الخطايا

وعلى الثالث بان لكل من موضوعات الافعال الانسانية نسبة الى الآخر فكانت جميع الافعال الانسانية مشتركة على نحو ما في جنس واحد من حيث تتوجه الى الغاية القصوى فلا يمنع اذن ان تكون جميع الخطايا متقايسة بينها

الفصل الرابع

في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف شرف الفضائل التي تقابلها بتخطي الى الرابع بان يقال : يظهر ان ثقل الخطايا ليس يختلف باختلاف شرف ما تقابله من الفضائل اي انه متى كانت الفضيلة اعظم كانت الخطيئة

المقابلة لما اثقل في ام ١٥ : ٥ « في البر المتزايد فضيلة عظمى » والبر المتزايد يمنع من القسب كما قال الرب في متى ٥ : ٢٠ وما يليه والقسب خطيئة اخف من القتل الذي يمنع منه البر اليسير . فإذا اعظم الفضائل يقابله اخف الخطايا ٢ وايضاً في الخلقيات ك ٢ ب ٣ ان « الفضيلة تملق بالجدب والخير » ومن ذلك يظهر ان الفضيلة التي هي اعظم تملق بالاصعب . وخطأ الانسان في الاصعب اخف منه في الاقل صعوبة . فإذا الفضيلة التي هي اعظم يقابلها خطيئة اخف

٣ وايضاً ان المحبة فضيلة اعظم من الايمان والرجاء كما في ١ كور ١٣ : ١٣ والبغض المقابل للمحبة خطيئة اخف من الكبر والياس المقابلين للايمان والرجاء فإذا الفضيلة التي هي اعظم يقابلها خطيئة اخف

لكن يارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ١٠ ان الاتبع مضاد للافضل . والافضل في الاخلاق هو الفضيلة العظمى والاتبع هو الخطيئة المتناهية في الثقل . فإذا الخطيئة العظمى يقابلها اثقل الخطايا

والجواب ان يقال ان الفضيلة يقابلها خطيئة اولاً بالذات والاصالة وذلك متى كانت الخطيئة متعلقة بنفس موضوع الفضيلة لان الاضداد تملق بواحد بعينه وعلى هذا النحو فالفضيلة التي هي اعظم يجب ان يقابلها خطيئة اثقل لانه كما ان عظم ثقل الخطيئة يتبرر من جهة الموضوع كذلك يتبرر من جهة عظم شرف الفضيلة ايضاً فان كليهما يستفيد نوعيته من الموضوع كما مر في م ٦٠ ف ٥ والمبحث الآف ف ١ . فإذا اعظم الفضائل يجب ان يضاده بالذات اعظم الخطايا لكونه في غاية البعد عنه في جنس واحد بعينه . وثانياً يجوز اعتبار مقابلة الفضيلة للخطيئة بحسب امتداد الفضيلة الماتمة من الخطيئة لانه كلما كانت الفضيلة اعظم كانت اعظم ابعاداً للانسان عن الخطيئة المضادة لها بحيث انها لا

تمنع من الخطيئة فقط بل بما يؤدي إليها أيضاً وهكذا يتضح انه كلما كانت الفضيلة اعظم منعت أيضاً من خطايا اخف كما ان الصحة أيضاً كلما كانت اعظم كانت مانعة أيضاً من انحرافات اقل . وعلى هذا النحو يقابل الفضيلة التي هي اعظم خطيئة اخف من جهة المعلوم

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على المقابلة التي تعتبر من جهة منع الخطيئة لان المدالة الوافرة تمنع ايضاً من الخطايا التي هي اخف وعلى الثاني بان الفضيلة التي هي اعظم المتعلقة بخير اصعب بضادها بالاصالة الخطيئة المتعلقة بشر اصعب لان في كلا الامرين فضلاً من حيث تظهر الارادة اميل الى الخير او الى الشر بعدم تغلب الصعوبة عليها وعلى الثالث بان المحبة لا تطلق على كل حب بل على حب الله فلا يقابلها بالاصالة كل بغض بل بغض الله الذي هو اثقل الخطايا

الفصل الخامس

في ان الخطايا الجسدية هل هي اقل جرماً من الخطايا الروحية يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخطايا الجسدية ليست اقل جرماً من الخطايا الروحية فان الزنى بزوجة الغير خطيئة اثقل من السرقة ففي ام ٣ : ٣٢ « اذا سرق السارق فليس اثمهُ عظيماً واما الزاني بامراة قريبه فانه فاقد اللبء لك نفسه » والسرقة ترجع الى البخل الذي هو خطيئة روحية والزنى بزوجة الغير يرجع الى الفجور الذي هو خطيئة جسدية فالخطايا الجسدية اذن اعظم جرماً

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسير سفر الاحبار ان الشيطان يفرح جداً بخطيئة الفجور والخنيفة وهو اشد فرحاً بالجرم الاعظم . والفجور خطيئة جسدية فيظهر اذن ان جرم الخطايا الجسدية في غاية العظم

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في التلقيات ك ٧ ب ٦ ان « من لا يضبط شهوته اقبح من لا يضبط غيظه » والفيض خطيئة روحية على قول غريغوريوس في ادياته ك ٣١ ب ٤٥ والشهوة ترجع الى الخطايا الجسدية . فالخطيئة الجسدية اذن اثقل من الخطيئة الروحية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادياته ك ٣٣ ب ٣٢ ان الخطايا الجسدية اقل جرماً واعظم عاراً

والجواب ان يقال ان الخطايا الروحية اعظم جرماً من الخطايا الجسدية وليس المراد بذلك ان كل خطيئة روحية هي اعظم جرماً من كل خطيئة جسدية بل انه اذا تساوت الخطايا الروحية والجسدية في كل شيء ولم يتبر بينهما الا فرق الصفة الروحية والجسدية كانت الخطايا الروحية اثقل من الجسدية ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة اوجه - اما اولاً فمن جهة المل لان الخطايا الروحية تخص الروح الذي من شأنه الاقبال على الله والاعراض عنه والخطايا الجسدية تقتضي في لذة الشهوة الجسدية التي من شأنها بالخصوص الاقبال على الخير الجسماني ولذلك كانت الخطيئة الجسدية من حيث هي اكثر اقبالاً فكانت ايضاً اشد التصاقاً وكانت الخطيئة الروحية اكثر اعراضاً والاعراض هو منشأ حقيقة الجرم ولذلك كانت الخطيئة الروحية من حيث هي كذلك اعظم جرماً - واما ثانياً فمن جهة من يخطأ في حقها فان الخطيئة الجسدية من حيث هي كذلك تقع في حق جسد فاضلها الذي باعتبار رتبة المحبة يستحق من المحبة اقل مما يستحقه الله والقريب الذي يخطأ في حقهما بالخطايا الروحية ولذلك فالخطايا الروحية من حيث هي كذلك هي اعظم جرماً - واما ثالثاً فمن جهة السبب لانه كلما كان الباعث على الخطأ أثقل كانت خطيئة الانسان اخف كما سيأتي بيانه في الفصل التالي والباعث على الخطايا الجسدية اقوس

وهو شهوة البدن المركبة فينا ولذلك فالخطايا الروحية من حيث هي كذلك هي اعظم جرماً

إذاً اجيب على الاول بان الزنى بزوجة الغير ليس من قبيل خطيئة الفجور فقط بل من قبيل خطيئة الجور ايضاً وبهذا الاعتبار يمكن رده الى البطل كما قال الشارح في تفسير قوله في افسس ٥ : ٥ « كل زاني او فاحش او مجيل » وعلى هذا فكما كانت امرأة الرجل احب اليه من المتفتى كان الزنى بها اثقل من السرقة

وعلى الثاني بانه انما يقال ان الشيطان يفرح اعظم الفرح بخطيئة الفجور لكونه اشد انصافاً ويمسر تخلص الانسان منه لان « شهوة المسئذ لا تعرف الشبع » كما قال الفيلسوف في الحقيقات ك ٣ ب ١٢

وعلى الثالث بان الفيلسوف انما قال ان من لا يضبط شهوته اقيح من لا يضبط غيظه لانه اقل اشتراكاً في العقل وبهذا المعنى ايضاً قال في الحقيقات ك ٣ ب ١٠ ان الخطايا المضادة للعفة مستتبعة جداً لكونها تتعلق بتلك الذات المشتركة بيننا وبين البهائم فيصير بها الانسان على نحو ما بهيماً ولهذا كانت اعظم ذراً كما قال غريغوريوس

الفصل السادس

في ان ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب علة الخطيئة
يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان ثقل الخطايا لا يُعتبر بحسب علة الخطيئة لانه كلما كانت علة الخطيئة اعظم كانت اُبعث على الخطيئة فكانت مقاومتها اُعسر . والخطيئة تخف بتعسر مقاومتها لان تعسر مقاومة الخاطيء للخطيئة ناشئ عن ضعفه . والخطيئة الحاصلة عن الضعف تعتبر اخف . فالخطيئة اذن لا تثقل من جهة عاتها

٢ وايضاً ان الشهوة عامة للخطيئة وعليه قول الشارح في كلامه على قول الرسول في رو ٧: ٧ لاني لم اكن اعرف الشهوة الاية «الشرعية التي بمنها الشهوة تتم كل شر صالحة» وكما غلب الانسان بشهوة اعظم كانت الخطيئة اخف . فتقل الخطيئة اذن يقل بمظم العلة

٣ وايضاً كما ان استقامة العقل علة للفعل الصالح كذلك يظهر ان نقصان العقل علة للخطيئة . وكما زاد نقصان العقل خفت الخطيئة حتى ان من خلا عن احتمال العقل لم تحسب عليه خطيئة اصلاً ومن خطيء عن جهل كانت خطيئته اخف . فقيم الخطيئة اذن ليس يزداد بمظم العلة . لكن يمرض ذلك انه متى وفرت العلة وفر المعلوم . فلذا اذا كانت علة الخطيئة اعظم كانت الخطيئة اثقل

والجواب ان يقال ان العلة يجوز اعتبارها في جنس الخطيئة وفي كل جنس آخر ايضاً على ضربين فمنها ما هي علة خاصة وبالنسبة للخطيئة وهي ارادة الخطأ فان نسبتها الى فعل الخطيئة كنسبة الشجرة الى الثمرة كما مر في تفسير آية متى ١٨: ٧ «لا تقدر الشجرة الصالحة ان تثمر ثماراً رديئة» وهذه العلة كلما كانت اعظم كانت الخطيئة اثقل لانه كلما قويت ارادة الانسان على الخطأ كانت خطيئته اعظم جرماً . ومنها ما هي علل خارجية وبميدة وهي التي تميل بالارادة الى الخطأ وهذه العلل لا بد من تفصيلها فمنها ما تجر الارادة الى الخطأ في طبيعتها كالتأية التي هي موضوع الارادة الخاص وبهذه العلة تزداد الخطيئة لان من خفت ارادته الى الخطأ عن قصد غاية اقيم كانت خطيئته اثقل . ومنها ما تميل بالارادة الى الخطأ خارجاً عن طبيعتها ونظامها لان من شأنها ان تحرك اختياراً من تلقا نفسها بحسب حكم العقل وعلى هذا فالعمل التي تضعف حكم العقل كالجهل او تضعف اختيار الارادة كالمرض او القسر او

الخوف او نحو ذلك تخفف الخطيئة كما تضعف الارادي ايضاً حتى انه اذا كان الفعل غير ارادي بالكلية لم يُعتبر خطيئة

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على العلة المحركة الخارجية التي تضعف الارادي فاذا ياد هذه العلة يقلل من جرم الخطيئة كما مرّ قريباً

وعلى الثاني بانه اذا اريد بالشهوة ما يشتمل حركة الارادة فحيث كانت الشهوة اعظم كانت الخطيئة أكبر واما اذا اريد بها الانفعال الذي هو حركة القوة الشهوانية فعظم الشهوة السابقة حكم العقل وحركة الارادة يخفف الخطيئة لان من يندفع الى الخطأ بشهوة اعظم يسقط عن تجربة اشد فيكون جرماً اخف واما اذا كانت الشهوة بهذا المعنى لاحقة لحكم العقل وحركة الارادة فيكون عظم الخطيئة بقدر عظم الشهوة فقد ينشأ أحياناً عظم حركة الشهوة عن اندفاع الارادة الى موضوعها اندفاعاً خارجاً عن حد الاعتدال وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض وُرد على العلة التي تجعل الفعل غير ارادي وهذه تخفف جرم الخطيئة كما مرّ في جرم الفصل

الفصل السابع

في ان ظرف الخطيئة هل يثقل جرمها

يُتخيل الى السابع بان يقال : يظهر ان ظرف الخطيئة لا يثقل جرمها فان الخطيئة تثقل من جهة نوعها . وظرف الخطيئة لا يفيد الحقيقة النوعية لانه من اعراضها . فاذا ليس يعتبر ثقل الخطيئة من جهة ظرفها

٢ وايضاً لا يبدو ظرف الخطيئة ان يكون قبيحاً او غير قبيح فان كان قبيحاً كن علة بالذات لنوع من الشر وان لم يكن قبيحاً لم يزد به الشر . فظرف الخطيئة ليس يثقلها بوجه

٣ وايضاً أن قبح الخطيئة يحصل من جهة الإعراض . وظروف الخطيئة تلحقها من جهة الإقبال . فهي إذن لا تزيد الخطيئة قبحاً

لكن يعارض ذلك أن جهل الظرف يخفف جرم الخطيئة لأن من يخطئ لجهله ظرف الخطيئة يستحق المغفرة كما في الخلقيات ك ٣ ب ١ . ولو لم يكن الظرف مثقلاً للخطيئة لم يكن الامر كذلك فالظرف إذن مثقل للخطيئة

والجواب إن يقال ان من شأن كل شيء ان يزداد بعلته كما قال الفيلسوف في كلامه على ملكة القضية في الخلقيات ك ٢ ب ٢ . وواضح ان الخطيئة تحصل عن قصان ظرف من الظروف اذا ما يخالف مخالف نظام العقل من حيث لا يرى في فعله ما يجب رعايته من الظروف . فواضح إذن ان من شأن الخطيئة ان تنقل بظرفها . غير ان هذا يقع على ثلاثة أنحاء اولاً من حيث تصوير الخطيئة بالظرف الى جنس آخر مثال ذلك ان خطيئة الزنى قائمة بان يشئ الرجل غير زوجته فاذا انضم اليها هذا الظرف وهو كون التي يشأها زوجة رجل آخر صارت الى جنس آخر من الخطيئة وهو الجور لاغتصاب الانسان ما لغيره وبهذا الاعتبار كان الزنى يزوجه الغير اقل من مطلق الزنى - وثانياً من حيث تكثر بالظرف اوجه الخطيئة وان كانت لا تخرج به الى جنس آخر كما اذا اعطى المذبحين لا يبنني ومن لا يبنني فانه يخطئ أكثر مما لو اعطى من لا يبنني فقط مع بقاء جنس الخطيئة بعينه وبهذا تصوير الخطيئة اثقل كما ان المرض الذي يسري الى اجزاء من البدن أكثر يكون اقل ومن ثم قال توليوس في مناقضاته ٣ « من يعتدي على حياة ابيه يخطئ في امور كثيرة لانه يعتدي على من ولده ومن غذاه ومن ثقفه ومن اجلسه على الكرسي ووضعه في البيت وفي الميتة الاجتماعية » - وثالثاً من حيث يزداد بالظرف القبح الناشئ عن ظرف آخر كما ان اخذ ما للغير تحصل عنه خطيئة السرقة فاذا اضيف اليه ظرف الكثرة

في كمية المأخوذ صارت الخطيئة اثقل وإن كان اخذ الكثير او القليل لا يتضمن في نفسه حقيقة الخير او الشر

إذا اجيب على الاول بان بعض الظروف تزيد الفعل الخلقي الحقيقة النوعية كما مر في مب ١٨ ف ١٠ - على ان الطرف الذي لا يفيد الحقيقة النوعية قد يكون مثقلاً للخطيئة لانه كما ان حسن الشيء لا يعتبر من جهة نوعه فقط بل من جهة بعض اعراضه ايضاً كذلك قبح الفعل لا يعتبر من جهة نوعه فقط بل من جهة ظروفه ايضاً

وعلى الثاني بان انظر قد يثقل الخطيئة بكل الوجهين لانه اذا كان قبيحاً فليس يجب دائماً ان يقوم به نوع الخطيئة بل واز ان يزداد به وجه القبح مع عدم تغير النوع كما مر في جرم الفصل وان لم يكن قبيحاً جاز ان يثقل به الخطيئة بالنسبة الى قبح ظرفه الآخر

وعلى الثالث بان العقل ليس يجب ان يرتب الفعل باعتبار موضوعه فقط بل باعتبار جميع ظروفه ايضاً وهذا كان الاعراض عن ترتيب العقل يعتبر بحسب فساد كل ظرف كما نرى فاعل حين لا ينبغي وحيث لا ينبغي والاعراض على هذا النوع هي حقيقة الشر على ان هذا الاعراض عن ترتيب العقل يرتب عليه الاعراض عن ان الله الذي يجب على الانسان ان يتصل به بالعقل المستقيم

الفصل الثامن

في ان ثقل الخطيئة هل يزداد بازدياد الضرر

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان ثقل الخطيئة ليس يزداد بازدياد الضرر فان الضرر حدث تابع لفعل الخطيئة - والحدث التابع لا يزيد في حسن الفعل او قبحه كما مر في مب ٢٠ ف ٥ - فالخطيئة اخف لا تثقل بحسب عظم الضرر

٢ وايضاً ان الضرر يحصل بالاخس في الخطايا التي تعترف في حق القريب
اذ ليس احد يشاء الاضرار بنفسه والله لا يستطيع احد الاضرار به كقوله في
أيوب ٣٥: ٦ و ٨ « ان اكثر من المعاصي فاذا تلحق به ... لما غفرتك
يضر انساناً مثلك » فلو كان ثقل الخطيئة يزداد بازدياد الضرر لكانت الخطيئة
التي يحرم بها الانسان الى قربه اثقل من الخطيئة التي يحرم بها الى الله او
الى نفسه.

٣ وايضاً ان الضرر الذي يفقد الانسان حيوة النعمة اعظم من الضرر
الذي يفقده حيوة الطبيعة لان حيوة النعمة افضل من حيوة الطبيعة حتى انه
يجب على الانسان ان يحترق حيوة الطبيعة مخافة ان يفقد حيوة النعمة . والذي
يحمي امرأة على الزنى فانه في نفسه يفقدها حيوة النعمة بجره اياها الى الخطيئة
الميتة فلو كان ثقل الخطيئة على قدر الضرر لكان الزاني البسيط اثقل خطاً من
انتقال وهو بين البطالان . فالخطيئة اذن لا يزداد ثقلها بازدياد الضرر
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار المطلق ك ٣ ب ١٤ « لما
كانت الرذيلة مضادة للطبيعة كانت زيادة شر الرذائل بقدر نقصان سلامة
الطبع » ونقصان سلامة الطبيعة ضرر . فاذا كلما كان الضرر اعظم كانت
الخطيئة اثقل

والجواب ان يقال ان نسبة الضرر الى الخطيئة يجوز ان تكون على ثلاثة
انحاء - فقد يكون الضرر الناشئ عن الخطيئة ملحوظاً قبل وقوعه ومقصوداً كما
لو فعل فاعل شيئاً بقصد الاضرار بالغير كالقتال والسارق فان مقدار الضرر
حينئذ يزداد بالذات في ثقل الخطيئة لان الضرر اذ ذاك هو موضوع الخطيئة
المقصود بالذات - وقد يكون الضرر ملحوظاً ولكنه ليس مقصوداً كما ان ير بحقل
وهو ذاهب ليزني قصد السرعة فانه يضر بزرع الحقل عن علم لكن لا بقصد

الأضرار ومقدار الضرر حيثئذ يزداد أيضاً في ثقل الخطيئة لكن بالتبعية أي من حيث أن شدة ميل الإرادة إلى الخطأ تجعل صاحبها أن لا يتجافى عن الأضرار بنفسه أو بغيره في سبيل تلك الغاية التي لولاها لما أراد ذلك - وقد يكون الضرر لا ملحوظاً ولا مقصوداً وحيثئذ إذا كان له نسبة عرضية على الخطيئة فلا يزداد في ثقلها بالذات لكنه بأعمال الإنسان الالتفات إلى ما قد ينشأ من الأضرار تجب عليه تبعه ما يحدث من الشرور بغير قصد إذا أتى امرأ محظوراً . وأما إذا حُقق الضرر بالذات فعل الخطيئة فإنه يزداد بالذات في ثقل الخطيئة وإن لم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً لأن كل ما يلحق الخطيئة بالذات يرجع باعتبار ما إلى نوعية الخطيئة كما لو زنى زان على مرأى من الناس فنشأ عن ذلك عثرة للكثيرين فإن ذلك وإن لم يقصده ولم يلحظه أيضاً فإنه مثل بالذات للخطيئة . بخلاف الضرر المتأني أي القصاص الذي يصادفه الخاطيء في ما ينظر فإن هذا الضرر إذا لحق بالعرض فعل الخطيئة ولم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً لا يزداد في ثقل الخطيئة ولا يتبع زيادة ثقلها كالتدبير يسرع للقتل فتصدم رجله فيصيبها جرح . وأما إذا حُقق بالذات فعل الخطيئة وإن لم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً فلا تكون زيادته موجبة لزيادة ثقل الخطيئة بل يعكس ذلك تكون زيادة ثقل الخطيئة موجبة لزيادته كما أن تغير المؤمن الذي لم يسمح شيئاً عن عقوبات جهنم سيكون عقابه في جهنم على خطيئة القتل أشد من عقابه على خطيئة السرقة لأنه لعدم لحظه ولا قصده ذلك لا يزداد به ثقل الخطيئة بخلاف المؤمن الذي يظهر أنه يزداد جرم خطيئته من حيث يزدري العقوبات الشديدة ليشتبع إرادة الخطيئة بل أن ثقل هذا الضرر إنما ينشأ عن ثقل الخطيئة

إذاً اجب على الأول بأن الحدث التام إذا كان ملحوظاً ومقصوداً زاد في

حسن الفعل اوقبحه كما اسلفنا في مب ٢٠ ف ٥ عند الكلام على حسن الافعال الخارجة وقيحيا

وعلى الثاني بان الضرر وان زاد في ثقل الخطيئة فان ثقلها لا يزداد به وحده بل ان الخطيئة انما يزداد ثقلها بالثبات لما فيها من فساد الترتيب كما مر في ف ٢ و ٣ وعليه فالضرر ايضاً انما يزيده في ثقل الخطيئة من حيث يجعل الفعل أكثر خروجاً عن الترتيب فلا يلزم من كون محل الضرر بالاختصاص في الخطايا التي تقترب في حق القريب كون تلك الخطايا في غاية الثقل لان فساد الترتيب اعظم جداً في الخطايا التي تقترب في حق الله وفي كثير من التي تقترب في حق فاعلمها - ومع ذلك يجوز ان يقال انه وان لم يستطع احد ان يلحق ضرراً بالله في جوهره لكنه يحاول الاضرار في ما يخص الله بنقصه الايمان به تعالى مثلاً وانتهاك اقداسه مما هو خطأ ثقیل جداً . وقد يلحق الانسان ايضاً ضرراً بنفسه عن علم واختيار كما هو ظاهر في المنحرفين وان جعلوا غايتهم في ذلك خيراً ظاهرياً كالتخلص من شدة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض غير تامهض لامرين اولاً لان القاتل يقصد بالذات ضرر القريب والزاني الذي يفرى المرأة ليس يقصد الضرر بل اللذة ودنياً لان القاتل علة ذاتية وكافية للموت الجسدي وليس يمكن لاحد ان يكون علة ذاتية وكافية لموت الروح في الغير اذ ليس يموت احد موتاً روحياً الا باقترافه الخطيئة بارادته

الفصل التاسع

في ان الخطيئة هل تزداد ثقلًا باعتبار الشخص الذي يجرم اليه يُخطئ الى التاسع بان يقال: يظهر ان الخطيئة لا تزداد ثقلًا باعتبار حال الشخص الذي يجرم اليه والا لازداد ثقلها جداً متى اقتربت في حق رجل

يار وقديس . والحل انها لا تزداد ثقلاً بذلك لان صاحب الفضيلة الذي
يحمل الالهانة المنزلة به بنفسه مطمئنة اقل شعوراً بالالهانة من غيره الذين
ينقلون جداً من الالهانة فيتميزون غيظاً في داخلهم ايضاً . فاذا حالة الشخص
الذي يُجرّم اليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً

٢ وايضاً لو كانت حالة الشخص تزيد الحُصّة ثقلاً لتثقل جداً بالقرابة
لان قتل العبد يُتَرَف فيه خطيئة واحدة وما الاعتداء على حيوة الأب
فيقتوف فيه خطايا كثيرة كما قال تولىوس في مناقضاته ٣ . وقرابة الشخص
الذي يُجرّم اليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً في ما يظهر لان كل انسان في غاية
القرب الى نفسه ومع ذلك فان من يلحق ضرراً بنفسه اقل خطاً منه لوالحق
ضرراً بغيره كما ان قتل الانسان فرساً اقل جرماً من قتل فرس غيره على ما
يظهر مما قاله الفيلسوف في الحلقيات ك ه ١١ . فاذا قرابة الشخص تزيد
الخطيئة ثقلاً

٣ وايضاً ان حالة الشخص الخاص تزيد الخطيئة ثقلاً بخصوص باعتبار
شرفه او علمه كقوله في حك ٦: ٧ «الاقوياء بقوة يعذبون» وقوله في لوقا ١٢:
٤٧ «العبد الذي غم ارادة سيده ولم يفعل بحسب ارادته يُضرب كثيراً»
فيجامع الحجة اذن كن يجب ان يزيد الخطيئة ثقلاً شرف الشخص الذي
يُجرّم اليه او علمه . والحال ان من يهين شخصاً اغنى او اقوى فليس في ما
يظهر اثقل خطاً منه لو اهان شخصاً فقيراً «لانه ليس عند الله مجازاة للوجوه»
كما في رو ٢: ١١ ونقل الخطايا يعتبر بحسب حكم الله . فاذا حالة الشخص
الذي يُجرّم اليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً

لكن يعارض ذلك ان الكتاب المقدس يذم بالخصوص الخطيئة التي تقتوف
في حق خدام الله كقوله في ٣ ملوك ١٩: ١٤ «قوضوا مذابحك وقتلوا

انبياؤه بالسيف» والخطيئة التي تعترف في حق ذوي القربى كقوله في ميخا ٦: ٧ «الابن يستهين بابيه والابنة تقوم على امها» والخطيئة التي تعترف في حق ذوي المقامات الشريفة كقوله في ايوب ١٨: ٣٤ «القاتل للملك يا متمرّد وللرؤساء يا منافقون» فاذا حالة الشخص الذي يُجرّم اليه تزيد الخطيئة ثقلًا

والجواب ان يقال ان الشخص الذي يُجرّم اليه هو على نحو ما موضوع الخطيئة وقد اسلفنا في ف ٣ ان ثقل الخطيئة يُعتبر من جهة الموضوع فكلما كان الموضوع غايةً أصل كان ثقل الخطيئة اعظم. والغايات الاصلية للافعال الانسانية هي الله والانسان الفاعل والقريب لان كل ما نفعه فلما فعله لاجل واحد من هذه الثلاثة وان كان بعضها دون بعض فتقل الخطيئة اذن يجوز ان يُعتبر من جهة هذه الثلاثة أكثر او اقل بحسب حال الشخص الذي تقع الخطيئة في حقه - اما من جهة الله فكلما كان الانسان اعظم فضيلة او انقطاعاً ان خدمة الله كان اعظم اتصالاً به ولذلك فابلحق مثل هذا الشخص من الاهانة فانه يلحق الله بالاولى كقوله في زكيا ٨: ٢ «من يمسك بمسّ حذقة عيني» فالخطيئة اذن تصير اثقل متى وقعت في حق شخص أكثر اتصالاً بالله اما باعتبار فضيلته او باعتبار وظيفته - واما من جهة الانسان الفاعل فواضح انه كلما كانت خطيئة الانسان واقعة في حق شخص أكثر اتصالاً به بصلته طبيعية او باصطناع او بنحو آخر كانت اثقل اذ يظهر انها واقعة بالاولى في حق نفسه ولهذا كانت اثقل كقوله في سي ١٤: ٥ «من اساء الى نفسه فالى من يحسن» - واما من جهة القريب فكلما كانت الخطيئة اعم كانت اثقل ومن ثمه فالخطيئة التي تُفعل في حق شخص عمومي كالملك او الامير اثمّ مقام الجماعة كلها اثقل من الخطيئة التي تعترف في حق شخص واحد خصوصي ولذلك ورد بوجه الخصوص

في خر ٢٢: ٢٨ «رئيس شعبك لا تلعنه» وكذلك الاهانة التي تلقى بشخص
 نبيه يظهر انها اثقل لما يترتب عليها من عثرة الكثيرين واضطرابهم
 اذا اجيب على الاول بان الذي يهين صاحب الفضيلة من شأنه ان يكرده
 داخلاً وخارجاً واما عدم تكدر صاحب الفضيلة في داخله فاما يعرض من
 صلاحه الذي لا يخفف من جرم المهين

وعلى الثاني بان الضرر الذي ينزله الانسان بنفسه في ما هو خاضع لسلطان
 ارادته كالاشياء التي هي ملكه الخاص اخف جرماً من الضرر الذي ينزله في
 الغير اذا نما يفعل ذلك بارادته واما ما ليس خاضعاً لسلطان ارادته كالتحيرات
 الطبيعية والروحة فإضرار الانسان بنفسه فيه خطيئة اثقل لان خطيئة من
 يتقرر اثقل من خطيئة من يقتل غيره. ولما كانت الاشياء المخصصة باقاربنا غير
 خاضعة لسلطان ارادتنا كانت الاعتراض بكون الخطيئة الحاصلة عن انزال
 الضرر فيها اخف غير ناهض الا اذا ارادوا ذلك او اجازوه

وعلى الثالث بانه لا محاباة للوجه في انزال الله بن يجرم الى اشخاص اعلى
 عقاباً اشد اذ الوجه في ذلك ان خطيئته هذه يترتب عليها ضرر الكثيرين

الفصل الماشر

في ان عظم الشخص الخاطي، حل يزيد الخطيئة ثقلًا

يُتَخَطَّى الى الماشر بان يقال: يظهر ان عظم الشخص الخاطي لا يزيد
 الخطيئة ثقلًا لان اخص ما يجعل لانسان عظيمًا اتصاله بالله كقوله في سي
 ٢٥: ١٣ «ما اعظم من وجد الحكمة والعلم لكنه ليس افضل ممن يتقي الله»
 وكما زاد الانسان اتصالاً بالله قل تأثيمه في ٢ اخبار الايام ٣٠: ١٨ و ١٩
 «الرب الصالح يفر لكل الذين يوجهون قلوبهم لالتماس الرب اله آبائهم ولو
 كانوا اقل تقديساً لانفسهم» فالخطيئة اذن لا تزداد ثقلًا بعظم الشخص

الخاطئ.

٢ وايضاً « ليس عند الله محابة للوجوه » كما في رو ١١٢ فهو اذن لا يعاقب واحداً اكثر من الآخر على خطيئة واحدة. فالحطية اذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص الخاطئ.

٣ وايضاً ليس يجب ان ينال احداً ضرر من الخير. ولو كان ما يفعله الانسان العظيم يزداد به جرماً لئلا من الخير ضرر. فالحطية اذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص الخاطئ.

لكن يعارض ذلك قول ابيدوروس في الخير الاعظم كـ ٢ « كلما كان الخاطئ اعظم اعتبرت الخطيئة اعظم »

والجواب ان يقال ان الخطيئة خطيئتان - احدهما تحصل عن غفلة بسبب ضعف الطبيعة الانسانية وهذه تبعثنا اقل على التقدم في الفضيلة لانه اقل نفاقاً عن كبح هذه الخطايا التي لا يتبأ مع ذلك للضعف الانساني اجتنابها بالمرة - والاخرى تحصل عن روية وهذه كلما كان الانسان اعظم كانت تبعثنا عليه اشد ويمكن تحليل ذلك من اربعة اوجه اما اولاً فلان العظماء كالذين يفضلون سوام في العلم والفضيلة يسهل عليهم أكثر مقاومة الخطيئة وعليه قوله تعالى في لو ١٢ : ٤٧ « البعد الذي علم ارادة سيده ولم يفعل يضرب كثيراً ».

واما ثانياً فلنكفران النعمة لان كل خير يعظم به الانسان هو صنعة الله فاذا خطيئ الانسان صار كفوراً بنعمته تعالى وبهذا الاعتبار كل مزية حتى في الخيرات الزمنية تزيد الخطيئة ثقلاً وعليه قوله في حك ٦ : ٧ « الاقوياء بقوة يعذبون »
واما ثالثاً فلنفاقاة فعل الخطيئة على وجه الخصوص لعظم الشخص كما لو جار الامير الذي وسد اليه رعاية العدل وكما لو زنى الكاهن الذي نذر المفاف. واما رابعاً قلما يترتب على الخطيئة من المثل والمثرة لانه متى كان الخاطئ معكراً

بسبب حرمة مقامه كان ذنبه ادعى الى الاقتداء به « كما قال غريغوريوس في رسالته الرعائية ق ١ ب ١١ وايضاً فان خطايا العظماء تُعلم عند الكثيرين ويحصل لهم اشد استيائها منها

اداً اجيب على الاول بان الكلام في ذلك النص على الخطايا التي تقع عن غفلة بسبب الضعف الانساني وعلى الثاني بان الله لا يجازي الوجوه بزيادة معاقبته للافاضل لان فضلهم يزيد في ثقل الخطيئة كما تقدم وعلى الثالث بان الانسان العظيم لا يناله ضرر من الخير الحاصل له بل من سوء استعماله



المبحث الرابع والسبعون

في محل الخطايا - وفيه عشرة فصول

ثم يجب النظر في مسائل الازائل او اخطايا والبحث في ذلك بدور على عشر مسائل - ١ في ان الارادة هل يجوز ان تكون محلاً للخطيئة - ٢ في انها هل هي وحدها محل للخطيئة - ٣ في ان الشهية الخفية هل يجوز ان تكون محلاً للخطيئة - ٤ هل يجوز ان تكون محلاً للخطيئة المحيطة - ٥ في ان العقل هل يجوز ان يكون محلاً للخطيئة - ٦ في ان اللذة متوقفة او غير متوقفة هل توجد في العقل الادنى على انه محلها - ٧ في ان خطيئة الرضى بالنقل هل توجد في العقل الاعلى على انه محلها - ٨ في ان العقل الادنى هل يجوز ان يكون محلاً للخطيئة المحيطة - ٩ في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون محلاً للخطيئة العريضة - ١٠ في ان العقل الاعلى هل يجوز ان توجد فيه خطيئة عريضة باعتبار موضوعه الخاص

الفصل الأول

في ان الارادة هل هي محل الخطيئة

يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان الارادة لا يجوز ان تكون محلاً للخطيئة فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « الشر يقع خارجاً عن الارادة والقصد » والخطيئة تتضمن حقيقة الشر . فلا يجوز اذن ان تكون في الارادة

٢ وايضاً ان الارادة تتعلق بالخير او بما يظهر انه خير فارادتها الخير ليس فيها خطيئة وارادتها ما يظهر انه خير وهو ليس في الحقيقة خيراً ترجع في ما يظهر الى نقص في القوة الادراكية لا الى نقص في الارادة . فالخطيئة اذن ليست في الارادة بوجه

٣ وايضاً ليس يجوز ان يكون واحد بينه محلاً للخطيئة وعلة فاعلة لما لان العلة الفاعلة والعلة المادية لا تجتمعان في واحد بعينه كما في الطبيعيات لك ٢ م ٧٠ . والارادة علة فاعلة للخطيئة لان العلة الأولى للخطأ هي الارادة كما قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١٠ و ١١ . فهي اذن ليست محل الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ا ب ٩ « الارادة ما بها تقترب الخطيئة وتنقسم السيرة »

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعل كما مر في ب ٢١ ف ١ ومب ٢١ ف ١٦ والافعال منها ما يتعدى الى موضوع خارج كالحرق والقطع ووضع هذا الفعل ومحل ما يتعدى اليه كقول الفيلسوف في الطبيعيات لك ٣ م ١٨ « الحركة هي فعل المتحرك صادراً عن المحرك » ومنها ما ليس يتعدى الى موضوع خارج بل يستقر في نفس الفاعل كلاشتهاء والادراك والافعال التي

من هذا التميل خلقية كلها سواء كانت من الفضائل او من الخطايا وقضية ذلك ان محل فعل الخطيئة هو القوة التي هي مبدأ الفعل ولما كان من شأن الافعال الخلقية الخالص ان تكون ارادية كما مر في ١ ف ١ وب ١٨ ف ٦ و ٩ لزم ان تكون الارادة هي مبدأ الخطايا من حيث هي مبدأ الافعال الارادية الحسنة او القبيحة التي هي الخطايا فيلزم اذن ان الارادة هي محل الخطيئة

اذ اُجيب على الاول بأنه يقال ان الشر يقع خارجاً عن الارادة لان الارادة لا تميل اليه باعتبار كونه شراً الا انه اذ كان بعض الشر خيراً ظاهرياً كانت الارادة تشتهي احياناً بعض الشر فكانت بهذا الاعتبار محلاً للخطيئة وعلى الثاني بأنه لو لم يكن نقص القوة الادراكية خاضعاً للارادة بوجودها لما كان محل الخطيئة لا الارادة ولا القوة الادراكية كما يظهر من اصحاب الجمل الغير المنذفع فبقي اذن ان نقص القوة الادراكية الخاضع للارادة يعتبر ايضاً خطيئة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يرد على العلل الفاعلة التي تُعمدى افعالها الى موضوع خارج والتي لا تحرك انفسها بل غيرها . والارادة بعكس ذلك . فالاعتراض غير وارد عليها

الفصل الثاني

في ان الارادة هل هي سبباً محل للخطيئة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الارادة وحدها هي محل الخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١٠ « لا يُخطئ الا بالارادة » والقوة التي يُخطئ بها هي محل للخطيئة . فالارادة اذن وحدها هي محل الخطيئة ٢ وايضاً ان الخطيئة شرٌّ منافٍ للعقل . والخير او الشر المختص بالعقل

هو موضوع الإرادة وحدها . فالإرادة اذن وحدها محل الخطيئة
 ٣ وايضاً كل خطيئة فهي فعل ارادي لان الخطيئة ارادية الى حد انها
 اذا لم تكن ارادية لم تكن خطيئة كما قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣
 ب ٨١ . وافعال سائر القوى ليست ارادية الا من حيث تتحرك تلك القوى
 من الإرادة وليس يكفي ذلك لان تكون محلاً للخطيئة والا لكانت الجوارح
 التي تتحرك من الإرادة ايضاً محلاً للخطيئة وهذا بين البطلان فالإرادة اذن
 وحدها محل الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة ضد الفضيلة والاضداد تملق بواحدٍ بعينه .
 وما عدا الإرادة من القوى الاخر ايضاً محل للفضائل كما مر في مب ٥٦ ف ٣
 و٤ . فاذاً ليست الإرادة وحدها محلاً للخطيئة

والجواب ان يقال كل ما كان مبدأ للفعل الارادي فهو محل للخطيئة كما
 يظهر مما مر في الفصل الآنف . والافعال الارادية لا يراد بها الافعال الصادرة
 عن الإرادة فقط بل الافعال المأمور بها من الإرادة ايضاً كما اسلفنا في مب ٦
 ف ٤ عند كلامنا على الارادي وعلى هذا فليست الإرادة وحدها يجوز ان
 تكون محلاً للخطيئة بل جميع تلك القوى يمكن ان تحركها الإرادة الى افعالها
 او تصدها عنها وهذه القوى ايضاً هي محل للصفات الخلقية الحسنة او القبيحة
 لان الفعل والملكة يستندان الى واحدٍ بعينه

اذاً اجيب على الاول بانه لا يخطأ الا بالإرادة على انها المحرك الاول واما
 القوى الأخرى فيخطأ بها على انها متحركة من الإرادة

وعلى الثاني بان الخير والشر يختصان بالإرادة على انها موضوعان ذاتيان لها
 واما القوى الأخرى فلها خيرٌ وشرٌ مخصوص يمكن ان يوجد فيها باعتبارها
 الفضيلة والرذيلة والخطيئة من حيث تشترك تلك القوى في الإرادة والعقل

وعلى الثالث بان جوارح البدن ليست مبادئ للانفعال بل آلات لما فقط
فنسبها الى النفس المحركة نسبة العبد الذي يفعل ولا يفعل واما القوس
الشوقية الباطنة ففتبته الى العقل نسبة الحر لانها تفعل على نحو ما وتفعل كما
يظهر من قول الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣ . وايضاً فان افعال الجوارح
منعدية الى موضوع خارج كـ هو ظاهر في الضرب في خطيئة القتل فليس
حكمها واحداً

الفصل الثالث

في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشهوة الحسية لا يجوز ان يكون
فيها خطيئة فان الخطيئة خاصة بالانسان الذي يدعى اويده بافعاله . والشهوة
الحسية مشتركة بينا وبين البهائم . فلا يجوز اذن ان يكون فيها خطيئة
٢ وايضاً ليس بخطأ احد في ما يتعذر عليه اجتنابه كـ قال اوغسطينوس
في الاختيار ك ٣ ب ١٨ . والانسان يتعذر عليه اجتناب فساد الترتيب في فعل
الشهوة الحسية لان فساد الشهوة الحسية دائم ما دما في هذه الحياة الفانية
ولذلك يعبر عنها بالحياة كـ قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٣ .
فساد الترتيب اذن في حركة الشهوة الحسية ليس خطيئة

٣ وايضاً ما ليس بفعله الانسان لا يحسب عليه خطيئة وانما تفعل نحن ما
نفعله بروية فقط في ما يظهر على ما قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٩ ب ٨ . فاذا
حركة الشهوة الحسية التي تحصل بغير روية لا تحسب خطيئة على الانسان
لكن يعارض ذلك قوله في ر ٧ : ١٥ «لاني لا اعمل ما اريد من الخير بل
ما اكروه من الشر اياه اعمل» وقد فر اوغسطينوس الشر هنا بشر الشهوة
التي لا مراة في انها حركة للشهوة الحسية . فاذا يوجد في الشهوة الحسية خطيئة

والجواب ان يقال ان الخطيئة يمكن وجودها على ما تقدم في الفصل الآف في كل قوة يجوز ان يكون فعلها ارادياً . فلو الترتيب اذ بذلك تقوم حقيقة الخطيئة . وواضح ان فعل الشهوة الحسية يجوز ان يكون ارادياً من حيث ان من شأن الشهوة الحسية ان تحرك من الارادة . فيلزم من ذلك اذن جواز وجود الخطيئة في الشهوة الحسية

اذا اجيب على الاول بانه وان كانت بعض قوى الجزء الحسي مشتركة بيننا وبين الحيوانات النجم الا انها فينا اعلى لمصاحبتها العقل كما ان لنا في الجزء الحسي من دون الحيوانات الأخر القوة للمفكرة والذاكرة على ما مر في ف ١ م ٧٨ ف ٢ . وعلى هذا التحويضاً كان الشوق الحسي فينا اعلى منه في الحيوانات الأخر اي لان من شأنه ان ينقاد فينا للعقل وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون مبدأ للفعل الارادي وهكذا يجوز ان يكون محلاً للخطيئة

وعلى الثاني بان المراد بفساد الشهوة الحسية الدائم فساد الاصل القدسي لا يتلاشى بالكلية في هذه الحيوة فان الخطيئة الاصلية تزول باعتبار الذنب لا باعتبار الفعل الا ان فساد هذا الاصل لا يمنع من كون الانسان يستطيع بارادته النطق ان يردع كلاً من حركات الشهوة الحسية الفاسدة الترتيب اذا تنبه لها قبل وقوعها كان يصرف فكره الى امور اخرى لكننا الانسان يننا يصرف فكره الى شيء آخر يمكن ان ينشأ نحو ذلك الشيء ايضاً حركة غير مرتبة كما لو صرف فكره عن ملاذ البدن الى النظر في العلم قصد اجتناب حركة الشهوة فنشأ فيه اذ ذاك حركة مجدية باطل لم يسبق الاتباه اليها ولهذا لا يستطيع الانسان بسبب الفساد المتقدم ان يمتنع جميع هذه الحركات معاً لكنه يمكن حقيقة الخطيئة الارادية قدرته على اجتناب كل منها على حiale

وعلى الثالث بان ما يفعله الانسان بشيروية ليس فعلاً كاملاً لان المبدأ

الأولي في الانسان ليس يفعل هناك شيئاً فليس ذلك فعلاً انشائياً كاملاً
وهكذا لا يجوز ان يكون فعل فضيلة او خطيئة كاملة بل انما هو شيء ناقص
في جنس الفضائل والخطايا . وعليه كانت هذه الحركة السابقة روية الهل
من الشهوة الحسية خطيئة عرضية والخطيئة المرضية شيء ناقص في جنس
الخطيئة

الفصل الرابع

في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة ممتة
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز ان يكون في الشهوة الحسية
خطيئة ممتة فان الفعل يُعرف من موضوعه . وموضوعات الشهوة الحسية
يعرض ان يقع فيها الخطأ الميت كما في ملاذ البدن . فاذا فعل الشهوة الحسية
يجوز ان يكون خطيئة ممتة وهكذا يوجد في الشهوة الحسية خطيئة ممتة
٢ وايضاً ان الخطيئة الممتة مضادة للفضيلة . ويجوز وجود الفضيلة في
الشهوة الحسية لان العفة والشجاعة فضيلتان خاصتان بالاجزاء النطقية كما قال
الفيلسوف في الحلقيات ك ٣ ب ١٠ . فيجوز اذن ان يكون في الشهوة الحسية
خطيئة ممتة لان من شأن المتضادات ان تحصل في واحد بعينه
٣ وايضاً ان الخطيئة العرضية استعداد للخطيئة الممتة . والاستعداد والملكية
يوجدان في واحد بعينه . فاذا لما كانت الخطيئة العرضية توجد في الشهوة الحسية
كما تقدم في الفصل الآف جاز ان يوجد فيها الخطيئة الممتة ايضاً
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٢٣ وفي
تفسير قول الرسول في رو ١٤ : ٧ « ان حركة الشهوة الفاسدة الترتيب (وهي
خطيئة الشهوة الحسية) يجوز حدوثها ايضاً في الذين في حال النعمة » وهو لا
لا توجد فيهم خطيئة ممتة . فاذا حركة الشهوة الحسية المختلة الترتيب ليست

خطيئة ميتة

والجواب ان يقال كما ان عدم الترتيب الذي يفسد مبدأ الحياة الجسدية يُحدث الموت الجسدي كذلك عدم الترتيب الذي يفسد مبدأ الحياة الروحية الذي هو الغاية القصوى يُحدث الموت الروحي بالخطيئة الميتة كما مر في ص ٧٢ في ٥ وترتيب شيء وتوجيهه الى الغاية ليس الى الشهوة الحسية بل الى العقل فقط وصرف شيء عن الغاية إنما يخص ما يخصه التوجيه الى الغاية . فالخطيئة الميتة اخذ لا يجوز ان تكون في الشهوة الحسية بل في العقل فقط

إذا اوجب على الاول بان فعل الشهوة الحسية يجوز ان يساعد على الخطيئة الميتة الا ان فعل الخطيئة الميتة ليس خطيئة ميتة من حيث هو فعل الشهوة الحسية بل من حيث هو فعل العقل الذي يخصه ان يوجه الى الغاية ولذلك لا تجعل الخطيئة الميتة في الشهوة الحسية بل في العقل

وعلى الثاني بان فعل الفضيلة ايضا لا يستكمل بما فيه من جهة الشهوة الحسية فقط بل بالآخرى بما فيه من جهة العقل والارادة التي يخصها ان تتخبط لان فعل الفضيلة الحقيقية لا يكون دون انتخاب ومن ثم كان فعل الفضيلة الحقيقية المكمل للقوة الشوقية مصحوباً دائماً بفعل الفطنة المكمل للقوة النطقية ومثل ذلك يقال ايضا في الخطيئة الميتة على ما تقدم قريباً

وعلى الثالث بان الاستعداد والتأهب يكون على ثلاثة أنحاء بالنسبة الى ما يؤهب له فقد يكون نفس ما يؤهب له وفي نفسه كما يقال ان العلم المبدؤ به استعداد للعلم الكامل وقد يكون في نفس ما يؤهب له لكنه ليس نفسه كما ان الحرارة استعداد لصورة النار وقد لا يكون نفس ما يؤهب له ولا في نفسه كالأشياء المتناسبة بينها بحيث يبلغ باحدها الى الآخر كما ان حسن التصور استعداد للعلم الذي يحله العقل . وعلى هذا فهو يجوز ان تكون الخطيئة العرضية

التي محلها الشهوة الحسية استعداداً للخطيئة المميتة التي محلها العقل

الفصل الخامس

في ان الخطيئة هل يجوز ان تكون في العقل

ينحط إلى الخامس بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا يجوز ان تكون في العقل لان خطيئة كل قوة نقصان فيه . ونقصان العقل ليس خطيئة بل بالحري يعذر صاحبه في الخطيئة بسبب الجهل . فإذا لا يجوز ان يكون في العقل خطيئة

٢ وايضاً ان محل الخطيئة الاول هو الارادة كما مر في ف ١ . والعقل متقدم على الارادة لكونه مدبراً لها . فالخطيئة اذاً لا يجوز وجودها في العقل

٣ وايضاً لا تحصل الخطيئة الا في ما هو مقدور لنا . وكل العقل ونقصانه ليسا من الامور المتدورة لنا فان بعض الناس يلهو او اذكياء العقل طبعاً . فإذا ليس في العقل خطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في الدلوث ك ١٢ ب ١٢ ان الخطيئة

توجد في العقل الادنى والعقل الاعلى

والجواب ان يقال ان خطيئة كل قوة قبيحة بفعلها كما يظهر مما تقدم في ف ١ و ٢ و ٣ وللعقل فملان احدها في نفسه بالقياس الى موضوعه وهو ادراك حقي ما والثاني من حيث هو مدبر للقوى الأخرى وبكليهما يعرض حصول الخطيئة في العقل اما أولاً فمن حيث ينحط في ادراك الحق وهذا انما يجنب عليه خطيئة متى تعلق جهله او خطأه بما علمه مقدوره . وواجب عليه . واما ثانياً ففي امر بالحركات الختلة الترتيب في القوى السافلة او لم يتمها بعد الروية

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على نقصان العقل في فعله التناقض بموضوعه وذلك متى لم يدرك ما يتندر ادراكه فيستدرك لا يكون هذا النوع من نقصان العقل خطيئة بل يعذر في الخطيئة كما يظهر في ما يتعرفه

المستطيعون غضباً واما اذا كان نقصان العقل في ما علمه مقدور للانسان وواجب عليه فليس يعذر صاحبه في الخطيئة بالكيفية بل بحسب عليه خطيئة. واما النقص الذي يقع في تديره سائر القوى فيحسب دائماً عليه خطيئة لا يمكن ان يمنع وقوعه بفعله الخاص

وعلى الثاني بان الارادة تحرك العقل وتسبقه من وجه والعقل يحرك الارادة ويستفاد من وجه كما مر في م ١٧ ف ١ عند الكلام على افعال الارادة والعقل ومن ثم يجوز ان يقال لحركة الارادة عقلية وانقل العقل ارادي وعلى هذا توجد الخطيئة في العقل اما من حيث ان نقصه ارادي او من حيث ان فعل العقل مبدأ لفعل الارادة

الفصل السادس

في ان خطيئة اللذة المتوقفة هل محلها العقل

يخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان خطيئة اللذة المتوقفة ليس محلها العقل لان اللذة تدل على حركة القوة الشهوية كما مر في م ٣١ ف ١ والقوة الشهوية ممايزة للعقل الذي هو قوة ادراكية. فاذا ليس العقل محل اللذة المتوقفة ٢ وايضاً من الموضوعات تعرف القوة التي يختص بها الفعل اذ بالنظر لتوجه القوة الى الموضوع. وقد يكون احياناً موضوع اللذة المتوقفة الخيرات المحسوسة لا الخيرات المعنوية. فاذا خطيئة اللذة المتوقفة ليس محلها العقل ٣ وايضاً يقال لشيء متوقف لطول مدته وطول المدة ليس وجهاً لا اختصاص فعل بقوة. فاللذة المتوقفة اذن ليست مختصة بالعقل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٢ « ان الرضى باللذة المحرمة اذا اكتفى ببلذة الفكر فاني اعتبره كما لو اكلت المرأة وحدها طعاماً محرماً » واراد بالمرأة العقل الأدنى كما فسره هناك. فالعقل اذن محل خطيئة

اللذة المتوقفة

والجواب ان يقال قد تحدث الخطيئة احياناً في العقل من حيث تدييره
 الافعال الانسانية كما مر في الفصل الآنف وواضح ان العقل ليس مديراً
 الافعال الظاهرة فقط بل الاشغالات الباطنة ايضاً فتى اخل في تديير
 الاشغالات الباطنة قيل ان الخطيئة حصلت فيه كما لو اخل في تديير الافعال
 الظاهرة ايضاً واخلاقه في تديير الاشغالات الباطنة يقع على نحوين الاول متى
 حصلت الاشغالات المحرمة بامر كما اذا هاج الانسان في نفسه عن روية
 حركة الغضب او الشهوة والثاني متى لم يمنع حركة الافضل المحرمة كما لو وجد
 الانسان بعد التروي حركة الافعال الناشئة فيه غير مرتبة فتوقف مع ذلك
 عندها ولم يدفعها وباعتبار هذا التحويقال اننا نقل هو محل خطيئة اللذة المتوقفة
 اذا اجيب على الاول بان اللذة توجد في القوة الشوقية على انها مبدؤها
 القريب ولكنها توجد في العقل على انه المحرك الاول بناء على ما مر في ف ١
 من ان الافعال التي لا تعتمد الى موضوع خارج توجد في مبادئها وجودها في محلها
 وعلى الثاني بان فعل العقل المحرم يتعلق بموضوعه الخاص واما تدييره فيتعلق
 بجميع موضوعات القوى الساقطة التي يمكن تدييرها بالعقل وبهذا الاعتبار
 تكون اللذة المتعلقة بالموضوعات المحسوسة ايضاً راجعة الى العقل

وعلى الثالث بان اللذة يقال لها متوقفة لا من طول مدتها بل من ان العقل
 المتروي فيها يتوقف عندها دون ان يبذلها «ممسكاً ومجلاً نظره بطيب نفس في
 ما يجب ان يبذله حالاً بخمار قلبه» كما قال اوغسطينوس في الثالث ١٢ ب ١٢

الفصل السابع

في ان خطيئة الرضى بالنسل هل توجد في العقل لا على

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان خطيئة الرضى بالنسل ليست في العقل

الأعلى فإن الرضى فعل القوة الشوقية كما مرَّ في مب ١٥ ف ١ . والعقل قوة إدراكية . فإذا خطبته الرضى بالفعل ليست في العقل الأعلى

٢ . وايضاً أن العقل الأعلى يشتغل بالنظر في الحقائق الازلية ويراجعها كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ٢ . وقد يحصل الرضى بالفعل أحياناً دون مراجعة الحقائق الازلية لأن الإنسان ليس يفكر دائماً في الأمور الإلهية متى رضى بفعل . فإذا خطبته الرضى بالفعل ليست دائماً في العقل الأعلى

٣ . وايضاً كما أن الإنسان يستطيع أن يرتب بالحقائق الازلية الأفعال الظاهرة كذلك يستطيع أن يرتب بها ايضاً ما يطن من الذات أو سائر الاشغالات . والرضى باللذة دون العزم على اتمامه بالعمل هو إلى العقل الأدنى كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ب ١٢ . فالرضى إذن بفعل الخطيئة يجب استناذه أحياناً إلى العقل الأدنى

٤ . وايضاً كما أن العقل الأعلى يفوق العقل الأدنى كذلك العقل يفوق القوة الواهمة . وقد يُقدِّم الإنسان أحياناً على الفعل بإدراك القوة الواهمة دون أدنى روية بالعقل كما إذا حرك يده أو رجليه دون نظير سابق . فإذا كذلك العقل الأدنى قد يرضى أحياناً بفعل الخطيئة دون العقل الأعلى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم « إذا كان الرضى بسوء استعمال المحسوسات يُعزَمُ معه على كل خطيئة بحيث إذا أمكن أُتِمَّ بالفعل الظاهر وجب أن يُعلم أن المرأة قدمت للرجل طعاماً محرماً » وأراد بالرجل العقل الأعلى . فالرضى إذن بفعل الخطيئة يختص بالعقل الأعلى

والجواب أن يقال أن الرضى بشيء يتضمن معنى حكم فيه . فكما أن العقل النظري يقضي ويحكم في المقولات كذلك العقل العملي يقضي ويحكم في المفعولات ولا بد من اعتبار أن الحكم الأخير في كل قضاء يختص بالحكمة

العليا كما نجد في النظريات ان الحكم الاخير في قضية يصدر بتجليها الى
 المبادئ الأولى لانه مادام ثم مبدأ اعلى لا يزال محل لان تعرض عليه
 المسئلة وينظر فيها بحسبه فلا يزال القضاء موقوفاً كأنما الحكم الاخير
 يصدر . ومعلوم ان الافعال الانسانية يجوز ان تجري على ترتيب العقل
 الانساني المستفاد من المخلوقات التي يدركها الانسان بقوة فطرته وعلى ترتيب
 الشريعة الالهية كما مر في مب ١٩ ف ٤ ومب ٧١ ف ٦ . ولما كان ترتيب
 الشريعة الالهية اعلى لزم ان يكون الحكم الاخير الذي به ينتهي القضاء خاصاً
 بالعقل الاعلى الذي يشتمل بالحقائق الازلية ومتى عرض لحاكم ان يحكم في امور
 متكررة كان الحكم الاخير يقع على ما هو آخر . والآخر في الافعال الانسانية
 هو الفعل واللذة التي تؤدي اليه تميد له وعلى هذا فترضى بالفعل يخص
 العقل الاعلى والحكم التهدي الذي يتعلق باللذة يخص العقل الادنى الذي
 له الحكم الادنى . وان كان للعقل الاعلى ان يحكم ايضاً في اللذة لان كل ما
 يخضع لحكم الادنى يخضع لحكم الاعلى ايضاً ولا يعكس

اذا اوجب على الاول بان الرضى فعل القوة الشوقية لا مطلقاً بل تبعاً لفعل
 العقل الذي هو الرؤية والحكم كما اسلفنا في مب ١٥ ف ٣ اذا اتنا ينتهي الرضى
 بميل الارادة الى ما وقع فيه حكم العقل فيجوز من ثم اسناد الرضى الى
 الارادة وإلى العقل

وعلى الثاني بانه انما يسند الرضى الى العقل الاعلى من طريق انه لا يدبر
 الافعال الانسانية على وفق الشريعة الالهية بمنعه فعل الخطيئة سواء افكر في
 الشريعة الازلية ام لم يفكر لانه اذا افكر حينئذ في شرعة الله فانه يحتقرها
 واذا لم يفكر فيها فانه لا يبالي بها مولى اياها جانب الترك والاعراض وعلى هذا
 فالرضى بفعل الخطيئة يصدر في كل حال عن العقل الاعلى فقد قال

أوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٢ «لا يمكن للعقل ان يجزم باقتراف خطيئة ما لم يرض بالفعل انتمسح او يساعد عليه لان له السلطان الأعلى على تحريك الجوارح الى العمل او صدها عنه»

وعلى الثالث بان العقل الأعلى كما يستطيع ان يدبر او يمنع الفعل الظاهر بملاحظته الشريعة الازلية كذلك يستطيع أيضاً ان يدبر او يمنع بها النية الباطنة الا انه قبل التوصل الى حكم العقل الأعلى قد تحمل ملاحظة الحقائق الزمنية العقل الأدنى على قبول هذه النية وحيث يُستدرك الرضى بالنية الى العقل الأدنى واما اذا بقي الانسان بعد ملاحظة الحقائق الازلية راضياً بهذه النية فيستدرك هذا الرضى الى العقل الأعلى

وعلى الرابع بان ادراك الحقرة الواهمة يحصل بالبداية وبدون روية ولكن قد يصدر عن بعض الافعال قبل ان يحصل للعقل الأعلى والادنى أيضاً زمان للنظر والتروي الا ان حكم العقل الأدنى يحصل مع روية تقتصر الى زمان يمكن فيه للعقل الأعلى أيضاً اعمال النظر والرؤية فاذا لم يمنع برؤيته فعل الخطيئة حُبَّ عليه

الفصل الثامن

في ان الرضى بالنية من هو خطيئة مميّة

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الرضى بالنية ليس خطيئة مميّة لانه خاص بالعقل الأدنى الذي ليس من شأنه الاشتغال بالحقائق الازلية او الشريعة الالهية فلا يصح اذن وصفه بالاعراض عنها . وكل خطيئة مميّة فهي تحصل بالاعراض عن الشريعة الالهية كما يظهر من تعريف أوغسطينوس الخطيئة المميّة الذي اوردها في مب ٧١ ف ٦ . فاذا ليس الرضى بالنية خطيئة مميّة

٢ وايضاً ليس الرضى بشي قبيحاً ما لم يكن الشي المرضي به قبيحاً « وما لاجله شي كذا فهو أولى ان يكون كذلك » او هو علي الاقل مساو له في ذلك فاذا ما يرضى به ليس اقل قبحاً من الرضى . واللذة دون الفعل ليست خطيئة ممتة بل عرضية فقط . فاذا كذلك الرضى باللذة ليس خطيئة ممتة

٣ وايضاً ان اللذات تختلف في الحسن والقبح باختلاف الافعال كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٥ والتصور الباطن فعل مغاير للفعل الظاهر كفعل الزنى . فاذا اللذة التابعة لفعل التصور الباطن تختلف عن لذة الزنى في الحسن او القبح بقدر اختلاف التصور الباطن عن الفعل الظاهر فيلزم اذن ان الرضى بها ايضاً يختلف كذلك . والتصور الباطن ليس خطيئة ممتة ومثله الرضى بالتصور ايضاً فيلزم اذن كون الرضى باللذة ايضاً كذلك

٤ وايضاً ان الفعل الظاهر من الزنى البسيط او الزنى بزوجة الغير ليس خطيئة ممتة باعتبار اللذة والا فهي توجد ايضاً في فعل الزنيجة بل باعتبار ما في ذلك الفعل من فساد الترتيب . ومن يرضى باللذة فليس يلزم عن رضاه بها رضاه بفساد الترتيب في الفعل . فليس يظهر اذن انه يعترف بخطيئة ممتة

٥ وايضاً ان خطيئة القتل اثقل من خطيئة الزنى البسيط . والرضى باللذة التي تتبع تصور القتل ليس خطيئة ممتة . فالرضى اذن باللذة التي تتبع تصور الزنى أولى ان لا تكون خطيئة ممتة

٦ وايضاً ان الصلوة الزية تلي كل يوم لاجل مغفرة الخطايا العرضية كما قال اوغسطينوس في كتاب الايمان والاعمال ب ٢٦ . وقد علم اوغسطينوس بان الرضى باللذة يجب محوه بالصلاة الزية فقد قال في الثالث ك ١٢ ب ١٢ « ان هذا خطيئة اخف جداً مما لو حصل العزم على اتمامه بالعمل ومن ثمه فان هذه التصورات ايضاً يجب ان يلتبس اغتارها ويقرّع الصدر لاجلها ويقال

عندها اغفر لنا ذنوبنا» فالرّضى اذن باللذة خطيئة عرضية
 لكن يمارض ذلك قول اوجسطينوس بعد كلامه المتقدم «اذا لم تُغفر بنعمة
 الوسيط خطايا الانسان الفكرية التي وان تجردت عن ارادة الفعل ليست
 معجزة عن ارادة تلذيد النفس بها هلاك لا محالة» وليس يهلك احد الا لخطيئة
 مميّة، فالرّضى اذن باللذة خطيئة مميّة

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اختلفت فيها على انحاء فمنهم من ذهب
 الى ان الرّضى باللذة ليس خطيئة مميّة بل عرضية فقط ومنهم من صار الى
 انه خطيئة مميّة وهذا القول احم وامثل فلا بد من اعتبار انه لما كانت كل لذة
 تابعة لفعل كما في الخلقيات كـ ١٠ ب ٤ وكان لكل لذة ايضا موضوع كان
 لكل لذة نسبة الى امرين اى الفعل الذي تتبعه والموضوع الذي يتلذذ به
 صاحبها . والفعل يمرض ان يكون موضوعا للذة كغيره اذ يميز اعتباره خيرا
 وضاها يسكن عندها المتلذذ . وقد يكون احبانا الفعل الذي تتبعه اللذة موضوعا
 لما اى من حيث ان القوة الشوقية التي هي محل اللذة ترجع على فعلها باعتبار
 كونه خيرا ما كما اذا تصور متصور والتذ بنفس تصويره من حيث راق له
 وقد يكون موضوع اللذة التابعة فعلا كالتصور فعلا آخر لتعلق التصور به
 وهذه اللذة حينئذ لا تحصل عن ميل الشوق الى التصور بل عن ميله الى
 الفعل المتصور . وعلى هذا فن يفتكر في الزنى يمكن له الالتذاذ بأمرين وهما
 التصور والزنى المتصور فاللذة بنفس التصور تتبع ميل الشوق الى التصور .
 والتصور ليس في نفسه خطيئة مميّة بل قد يكون خطيئة عرضية كما اذا لم يكن
 له فائدة وقد لا يكون خطيئة أصلاً متى كانت به فائدة كما اذا اريد جعل
 الزنى موضوعاً للوعظ او المناظرة . ولذلك فما يحصل بهذا الوجه عن تصور الزنى
 من الشوق واللذة ليس من جنس الخطيئة المميّة بل قد يكون خطيئة عرضية

وقد لا يكون خطيئة أصلاً ومن ثم فالرضي بهذه اللذة أيضاً ليس خطيئة مميّة والقول الاول بهذا الاعتبار حق. واما التذاذ متصور الزنى بالفعل المتصور فائماً يحصل عن ميل شوقه الى هذا الفعل ومن ثم فالرضي بهذه اللذة ايضاً هو رضى بميل الشوق الى الزنى اذ ليس يلتذ احد الا بما يوافق شوقه. وموافقة الشوق عن قصد وروية لما هو في نفسه خطيئة مميّة هي خطيئة مميّة فكان هذا الرضى بلذة الخطيئة المميّة خطيئة مميّة كما هي قضية القول الثاني

اذا اجيب على الاول بان الرضى باللذة يمكن استزاده لا الى العقل الادنى فقط بل الى العقل الاعلى ايضاً كما مر في الفصل الآنف على ان العقل الادنى ايضاً يمكن اعراضه عن الحقائق الازلية لانه وان كان لا يشتغل بها ليرتب بها غيره اذ ذلك خاص بالعقل الاعلى فهو يشتغل بها ليرتب بها نفسه وعلى هذا الوجه اذا عرض عنها امكن ان يقترف خطيئة مميّة لجواز ان تكون افعال القوى السافلة والجوارح الظاهرة ايضاً خطايا مميّة من حيث تخلو عن ترتيب العقل الاعلى الذي يتولى ترتيبها على وفق الحقائق الازلية

وعلى الثاني بان الرضى بالخطيئة التي هي في جنسها عرضية خطيئة عرضية فيجوز ان يقال ان الرضى باللذة الحاصلة عن تصور الزنى العاري عن الفائدة خطيئة عرضية واما اللذة الحاصلة في فعل الزنى فهي في جنسها خطيئة مميّة وكونها قبل الرضى خطيئة عرضية فقط حاصل بالعرض اسية بسبب نقص الفعل وهذا النقص يزول بوزود الرضى المقرون بالروبة عليه فيصير بذلك الى طبيعته التي هو بها خطيئة مميّة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على اللذة التي موضوعها التصور وعلى الرابع بان اللذة التي موضوعها فعل ظاهر لا تكون دون الارتياح الى الفعل الظاهر في نفسه ولو لم يكن ثم عزيمة على اتمامه لتهيئ له أعلى عنه

وبذلك يصير الفعل فاسد الترتيب فيكون في اللذة أيضاً فساد ترتيب
وعلى الخامس بان الرضى أيضاً باللذة الحاصلة عن الارتياح الى فعل القتل
المتصور خطيئة ممتة بخلاف الرضى باللذة الحاصلة عن الارتياح الى تصور
القتل

وعلى السادس بان الصلوة الربية لا يجب تلاوتها لاجل اغتفار الخطايا
العرضية فقط بل لاجل اغتفار الخطايا الممتة أيضاً

الفصل التاسع

سيء ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتبار كونه
مديراً للقوى السافلة

يُخطئ الى التاسع بان يقال : يظهر انه يتمتع حصول خطيئة عرضية في العقل
الاعلى باعتبار كونه مديراً للقوى السافلة اي باعتبار رضاه بفعل الخطيئة فقد
قال اوغسطينوس في الثاوث لك ١٢ ب ٧ ان العقل الاعلى يقصر نظره على
الحقائق الازلية . واقتراف الخطيئة الممتة يحصل بالاعراض عن الحقائق
الازلية . فيظهر اذن ان العقل الاعلى لا يمكن ان يكون فيه خطيئة سوس
الخطيئة الممتة

٢ وايضاً ان العقل الاعلى من الحياة الروحية بمنزلة المبدأ كقلب من
الحياة الجسدية . وامراض القلب ممتة . فخطايا العقل الاعلى اذن ممتة
٣ وايضاً ان الخطيئة العرضية تصير ممتة اذا حصلت عن احتقار . واقتراف
الانسان خطيئة ولو عرضية بعد افعال الروية يظهر انه لا يتجاوز عن الاحتقار .
فاذا لما كان رضى العقل الاعلى لا يتم دون التروي في الشريعة الالهية لم يكن
في ما يظهر دون خطيئة ممتة لما فيه من احتقار الشريعة الالهية
لكن يمرض ذلك ان الرضى بفعل الخطيئة خاص بالعقل الاعلى كما مر في

ف ٧٠ والرضى بفعل الخطيئة العرضية خطيئة عرضية . فيجوز اذن ان يكون في العقل الاعلى خطيئة عرضية

والجواب ان يقال ان العقل الاعلى يشتمل بالنظر في الحقائق الازلية او بمراجعتها كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ٧ اما نظره فيما قبضته عن حقيقتها واما مراجعتها اياها فبحكمه بها على غيرها وترتيبه اياه وقضية ذلك انه متى تروى في الحقائق الازلية يرضى بفعل او ينبذه . وقد يمرض ان علم الترتيب في العقل الذي يرضى به لا يكون منافياً للحقائق الازلية لعدم الاعراض فيه عن الغاية القصوى كما يتافها فعل الخطيئة الميتة بل انما يكون خارجاً عن قصدتها كفعل الخطيئة العرضية فلا يكون في رضى العقل الاعلى بفعل الخطيئة العرضية اعراض عن الحقائق الازلية فلا تكون خطيئته ميتة بل عرضية

وبذلك ينفع الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان مرض القلب على نوعين احدهما ما كان في جوهر القلب ويغير مزاجه الطبيعي وهذا ميت دائماً والثاني ما حصل عن خلل في نظام حركته او نظام ما يحف به وهذا ليس ميتاً دائماً وكذلك العقل الاعلى فانه متى انتقصت نسبه الى موضوعه الذي هو الحقائق الازلية حصلت فيه دائماً الخطيئة الميتة ومتى حصل خلل في نظام هذه النسبة لم يكن فيه خطيئة ميتة بل عرضية

وعلى الثالث بان الرضى بالخطيئة عن روية لا يرجع دائماً الى احتقار الشريعة الالهية بل متى كانت الخطيئة منافية للشريعة الالهية فقط

الفصل العاشر

في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتبارها في نفسه يُستحق الى العاشر بان يقال : يظهر ان العقل الاعلى لا يجوز ان يكون فيه

خطيئة عرضية باعتبارها في نفسه اي من حيث ينظر في الحقائق الازلية لان
 فعل القوة لا يقع فيه نقص الا باختلال الترتيب في نسبه الى موضوعه وموضوع
 العقل الاعلى هو الحقائق الازلية التي لا يحصل فيها فساد ترتيب دون خطيئة
 ميمية فالعقل الاعلى اذن لا يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتبارها في نفسه
 ٢ وايضاً لما كان العقل قوة متروية كان لا يفعل الا عن روية وكل حركة
 مخلة الترتيب في ما يختص بالله اذا صدرت عن روية كانت خطيئة ميمية
 فالعقل الاعلى اذن لا يكون فيه اصلاً باعتبارها في نفسه خطيئة عرضية

٣ وايضاً قد يعرض احياناً ان الخطيئة الحاصلة بالبداهة تكون عرضية
 والخطيئة الحاصلة عن روية تكون خطيئة ميمية لان العقل المتروي يلتفت الى
 خير اعظم تكون مخالفة الانسان له خطيئة اثقل كما انه لو تروى الانسان في
 فعل لذيقه فاسد فليحظ انه منافى لشريعة الله كان رضاه به خطيئة اثقل مما
 اذا لم يلحظ فيه الزمناقاته للفضيلة الخلقية والعقل الاعلى لا يستطيع الالتفات
 الى شيء اعلى من موضوعه فاذا لم تكن الحركة الحاصلة بالبداهة خطيئة
 ميمية يلزم انها لا تصير ايضاً بما يعقبها من التروي خطيئة ميمية وهذا بين البطلان
 فلا يجوز اذن ان يكون في العقل الاعلى باعتبارها في نفسه خطيئة عرضية
 لكن يعارض ذلك ان حركة الكفر الحاصلة بالبداهة عن غير روية خطيئة
 عرضية وهي تختص بالعقل الاعلى باعتبارها في نفسه فيجوز اذن ان يكون في
 العقل الاعلى باعتبارها في نفسه خطيئة عرضية

والجواب ان يقال ان العقل الاعلى لا يتوجه الى موضوعه كما يتوجه الى
 موضوعات القوى السافلة التي يتولى تدبيرها فهو لا يتوجه الى موضوعات القوى
 السافلة الا من حيث يعرضها على الحقائق الازلية وهذا توجه بطريق التروي
 فقط والرضى عن روية بالاشياء التي هي في جنسها خطأ يا ميمية خطيئة ميمية

ومن ثم فالعقل الاعلى يقترب دائماً خطيئة مميته اذا كانت افعال القوى السافلة التي يرضي بها خطايا مميته . واما موضوعه الخاص فله فيه فعلان النظر البسيط والتروي من حيث يعرض موضوعه ايضاً على الحقائق الازلية . فباعبار النظر البسيط يجوز ان يعمل عنده حركة مختلفة الترتيب من جهة الامور الالهية كما لو حدثت عنده حركة كفر بدئية على ان الكفر وان كان في جنسه خطيئة مميته لكن حركته البدئية خطيئة عرضية لان الخطيئة المميته لا تكون الا منافية لشريعة الله وقد يعرض للعقل بداهة شيء من امور الايمان في صورة اخرى قبل ان يعرض او يمكن عرضه على الحقيقة الازلية اي شريعة الله كما لو تصور انسان بالبداهة ان حشر الموت مستحيل طبعاً فيكره بمجرد تصوره قبل ان يتفصح له زمان للتروي في ان ذلك موحي الينا لنتقده بحسب الشريعة الالهية فاذا استمرت حركة الكفر بعد هذا التروي كانت خطيئة مميته . ومن ثم فالعقل الاعلى وان كان الخطأ في موضوعه الخاص مميته في جنسه فقد يقترب فيه خطيئة عرضية في الحركات البدئية وقد يقترب مميته ايضاً بالرضى الحاصل عن روية واما ما يخص بالقوى السافلة فهو يقترب فيه دائماً خطيئة مميته في الامور التي هي في جنسها خطايا مميته لا في الامور التي هي في جنسها خطايا عرضية

اذ اوجب على الاول بان الخطيئة المنافية للحقائق الازلية وان كانت في جنسها خطيئة مميته فقد تكون خطيئة عرضية لنقص الفعل البدئي كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان العقل الذي يمتنع في العمليات اعمال الروية يمتنع فيها ايضاً النظر البسيط في ما تصدر عنه الروية كما يمتنع ايضاً القياس وصوغ القضايا في النظريات . فيجوز اذن ان يكون له حركة بدئية وعلى الثالث بانه قد يكون لشيء واحد بينه اعتبارات مختلفة بعضها اعلى

من بعض كوجود الله فانه يجوز اعتباره اما من حيث يدركه بالعقل الانساني
او من حيث يستقد بالوحي الالهي وهو اعتبار اعلى ولهذا فان موضوع العقل
الاعلى وان كان في طبيعة الخارج عالياً جداً الا انه يجوز ان يرد ايضاً الى
اعتبار اعلى وبهذا الوجه ما لم يكن في الحركة البدنية خطيئة ممتدة يصدر خطيئة
ممتدة بالتدوي الذي يرد الى اعتبار اعلى كما تقدم بيانه في جرم الفصل



البحث الخامس والسبعون

في علل الخطايا بالاجمال - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علل الخطايا ولولا بالاجمال وثانياً بالتفصيل . ومدار البحث في الاول
على اربع مسائل - ١ في ان الخطيئة هل تعلل بعلّة - ٢ هل تعلل بعلّة داخلية - ٣ هل
تعلل بعلّة خارجية - ٤ هل تعلل بخطيئة

الفصل الأول

في ان الخطيئة هل تعلل بعلّة

يُتخفى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تعلل بعلّة لانها تتضمن
حقيقة الشركاء مرّ في مب ٢١ ف ٦ والشر لا يعلل بعلّة كما قال ديونيسيوس
في الاسماء الالهية ب ٤ . فالخطيئة اذن لا تعلل بعلّة

٢ وايضاً ان العلة ما يلزم عنها غيرها بالضرورة . وما يحصل بالضرورة فليس
خطيئة في ما يظهر لان كل خطيئة ارادية . فالخطيئة اذن لا تعلل بعلّة

٣ وايضاً لو كان للخطيئة علة لكانت علتها خيراً او شراً . ولا يجوز ان
تكون علتها خيراً لان الخير لا يفعل الا الخير اذ لا تستطيع شجرة صالحة ان

ثم ثمرًا رديئًا كما في متى ١٨: ٧ ولا انت تكون شرًا لان شر العقاب يتبع الخطيئة وشر الذنب هو نفس الخطيئة. فالخطيئة اذن لا تملأ بعلة لكن يمرض ذلك ان لكل ما يفعل علة ففي ايوب ٦: ٥ ان ليس يفعل في الارض شيء من غير علة. والخطيئة تفعل لانها قول او فعل او اشتها متنافر لشرعة الله. فهي اذن تملأ بعلة

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعل متعلل الترتيب فمن جهة الفعل يجوز ان يكون لها علة بالذات كغيرها من الافعال واما من جهة خلل الترتيب فيجوز ان تملأ كما يملأ السلب او المدم وسلب شيء يجوز تعاليله بثلثين احدهما نقص العلة اي سلبها فانه علة للسلب بالذات لان ارتفاع العلة يلزم عنه ارتفاع المعلوم كما ان غياب الشمس علة للظلمة والثانية علة الاثبات التي يلزم عنها السلب فانها علة بالعرض للسلب اللازم عنها كما ان النار باصدارها الحرارة اصالة يلزم عنها تبعا عدم البرودة والأولى تصحفي للسلب المطلق الا ان خلل الترتيب في الخطيئة وكل شر ايضا لما لم يكن سلبا مطلقا بل عدم شيء عما من شأنه ان يكون له وينبغي ان يكون له وجب ان يكون له علة فاعلية بالعرض لان ما من شأنه ان يكون في شيء وينبغي ان يكون فيه لا يتفي عنه اصلا الا لعلة مائة وعلى هذا جرت المادة ان يقال ان للشر انقام بنوع من السلب علة ناقصة او فاعلة بالعرض - وكل علة بالعرض تترد الى العلة بالذات فاذا لما كان للخطيئة من جهة خلل الترتيب علة فاعلة بالذات ومن جهة الفعل علة فاعلة بالعرض لزم كون فساد الترتيب في الخطيئة لازما عن علة الفعل. وعلى هذا فلا رادة متى خلت عن تدبير نظام العقل والشرعية الالهية وجفت الى خير متغير كانت علة لفعل الخطيئة بالذات واخلل ترتيب الفعل بالعرض وبغير قصد لان عدم الترتيب في الفعل يحدث عن عدم الترتيب في الارادة

إذاً اجيب على الاول بان الخطيئة لا تدل على سلب الخير الذي هو عدم
الترتيب فقط بل على فعل يقارنه هذا السلب الذي يتضمن حقيقة الشر وقد
تقدم قريباً بيان كيفية تعليله

وعلى الثاني بانه اذا كان ذلك التعريف للعلّة يسدق صدقاً كلياً أوجب تخصيصه
بالعلّة الفاعلية الغير المنوعة فقد يكون شيء علة فاعلية لآخر وليس يلزم المعلول
مع ذلك بالضرورة لما يطرأ من بعض الموانع والا لحدث كل شيء بالضرورة كما في
الامليات كـ ٦ فاذا وان علّت الخطيئة بعلّة لا يلزم كون علتها ضرورية لجواز
امتناع المعلول

وعلى الثالث بان الارادة علة للخطيئة متى لم تعجز على سنن العقل والشرعية
الالمية. وعدم جريها على ذلك لا يتضمن في نفسه حقيقة شر العقاب او الذنب
قبل وقوع الفعل المقترب به وعلى هذا فالخطيئة الاولى لا تمأل بشر بل بمنجبر
يقارنه عدم خير آخر

الفصل الثاني

في ان الخطيئة هل تمثل بعلّة داخلية

يتخيل الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تمثل بعلّة داخلية لان ما
كان داخلياً اشبه فهو يصاحبه دائماً فلو كان للخطيئة علة داخلية لخطي الانسان
دائماً للزوم وجود المعلول عن وجود العلة

٢ وايضاً ان شيئاً لا يكون علة لنفسه. وحركات الانسان الداخلة خطيئة
فليست علة للخطيئة

٣ وايضاً كل ما في داخل الانسان فهو ما طبيعي او ارادي فالطبيعي بمنع
ان يكون علة للخطيئة لان الخطيئة منافية للطبيعة كما قال الدمشقي في الايمان
المستقيم كـ ٢ ب ٤ و ٣٠ وكـ ٤ ب ٢٠ والارادي ان عدم الترتيب فهو خطيئة

فيمتنع اذن ان يكون شيء داخل علة الخطيئة الاولى
 لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في الاختيارك ٣ ب ١٧ « الارادة
 علة الخطيئة »

والجواب ان يقال ان علة الخطيئة بالذات يجب اعتبارها مع جهة الفعل كما
 تقدم في الفصل الآتف وعلة الفعل الانساني الباخلية يمكن ان تكون بعيدة وان
 تكون قريبة فعملته القريبة هي العقل والارادة التي بها يكون الانسان مختاراً
 وعقله البعيدة ادراك الجزء الحسي والشوق الحسي ايضاً لانه كما ان الارادة
 تحرك بحكم العقل الى شيء موافق للعقل كذلك الشوق الحسي يميل بادراك
 الحس الى شيء وهذا الميل قد يجذب الارادة والعقل احياناً كما سبأ في يانه في
 مب ٢٧٢ فاذا تجاوز تحليل الخطيئة بعلمين داخليتين احدهما قريبة من جهة
 العقل والارادة والثانية بعيدة من جهة الوهم او الشوق الحسي . الا انه لما كان
 قد اسلفنا في الفصل الآتف ان علة الخطيئة خير ظاهري محرك مع عدم المحرك
 الواجب وهو نظام العقل او الشريعة الالهية فانفرك الذي هو الخير الظاهري
 يرجع الى ادراك الحس والى الشوق وعدم النظام الواجب يرجع الى العقل
 الذي من شأنه ملاحظة هذه القاعدة واما كمال فعل الخطيئة الارادي فيرجع
 الى الارادة فيكون فعل الارادة هو نفسه خطيئة اذا كان كما تقدم
 اذا اجيب على الاول بان ما كان داخلياً على انه قوة طبيعية لا يفارق
 صاحبه اصلاً واما ما كان داخلياً على انه فعل داخل للقوة الشوقية او الادراكية
 فقد يفارق صاحبه . وقوة الارادة هي علة الخطيئة بالقوة لكنها تصير الى الفعل
 بما يسبقها من حركات الجزء الحسي اولاً وحركات العقل تبعاً لانه من طريق
 ان شيئاً يعتبر مشهياً بالحس ويميل اليه الشوق الحسي ينقطع العقل احياناً عن
 ملاحظة النظام الواجب وهكذا تصير الارادة فعل الخطيئة . ولما لم تكن

الحركات السابقة موجودة دائماً بالتعلل لم تكن الخطيئة موجودة دائماً بالفعل وعلى الثاني بأنه ليست جميع الحركات الداخلة من جوهر الخطيئة القائمة أصالة بفعل الإرادة بل بعضها يسبق الخطيئة وبعضها يلحقها وعلى الثالث بأن ما كان علّةً للخطيئة عنّ أنه قوة مصدرة للفعل طبيعي وقد تكون أيضاً حركة الجزء الحسي التي تلزم عنها الخطيئة طبيعية أحياناً كما إذا خطئ خاطئ بشهوة الطعام لكن الخطيئة تصير منافية للطبيعة من جهة عدم النظام الطبيعي الذي يجب على الإنسان أن يلاحظه طبعاً

أُنصل الثالث

في أن الخطيئة هل تعلل بعلة خارجية

يُخطئ إلى الثالث بأن يقال : يظهر أن الخطيئة لا تعلل بعلة خارجية لأنها فعل إراديّ، والأراديّات تعلل بما فيها فليس لها علة خارجية . فالخطيئة إذن لا تعلل بعلة خارجية

٢ وايضاً كما أن الطبيعة مبدأ داخل كذلك الإرادة ايضاً . والخطيئة في الاشياء الطبيعية لا تحدث الا عن علّة داخلية كما ان المواليد التي تأتي على خلاف مقضى الطبيعة تحصل عن فساد مبداً داخل . فإذاً كذلك لا يمكن حدوث خطيئة في الاشياء الخلقية الا عن علّة داخلية . فالخطيئة إذن لا تعلل بعلة خارجية

٣ وايضاً متى تكثرت الطل تكثرت المولودات . وكلما كانت دواعي الخطأ الخارجية كثيرة وعظيمة كان جرم الخطيئة اخف على من يفعل بغير ترتيب . فإذاً ليس شيء خارج علّة للخطيئة

لكن يعارض ذلك قوله في عدد ١٦ : ٣١ « ألم تكن هؤلاء من اللائي خدعن بني اسرائيل وحملتهم على ان تمردوا على الرب في خطيئة فنور » فيموز

اذن ان يكون شيء خارج علة باعثة على الخطيئة
 والجواب ان يقال ان العلة الداخلة للخطيئة هي الارادة باعتبار تكليفها فعل
 الخطيئة والعقل باعتبار عدم النظام الواجب والشوق الحسي الميل كما تقدم في
 الفصل الآنف فلو كان شيء خارج علة للخطيئة لما كان ذلك الا على ثلاثة
 انحاء اي اما التحريك الارادة مباشرة او لتحريك العقل او لتحريك الشوق الحسي .
 وقد مر في مب ٩ ف ٦ ان الارادة لا تحرك داخلاً الا من الله الذي لا يمكن
 ان يكون علة للخطيئة كما سيأتي بيانه في مب ٧٩ ف ١ فبقى اذن ان شيئاً
 خارجاً لا يمكن ان يكون علة للخطيئة الا اما من حيث يحرك العقل كالانسان
 او الشيطان المفري بالخطيئة او من حيث يحرك الشوق الحسي كما تحركه بعض
 المحسوسات الخارجية الا انه لا الاغراء الخارج بالانمال يحرك العقل بالضرورة
 ولا الاشياء الخارجية التي يتلقاها الحس تحرك الشوق الحسي بالضرورة الا ان
 يعرض له ان يكون مستعداً لذلك على نحو ما . على ان الشوق الحسي ايضاً لا
 يحرك بالضرورة لا العقل ولا الارادة . فاذا يجوز ان يكون شيء خارج علة
 محركة الى الخطاء لكن لا باعثة على الخطيئة بالكفاية فان العلة المكمل للخطيئة
 بالكفاية هي الارادة وحدها

اذا اوجب على الاول بان كون المحركات الخارجية الى الخطأ لا تبعث عليه
 بالكفاية والضرورة يستلزم بقاء قدرتها على الخطأ وعدمه
 وعلى الثاني بان اثبات علة داخلية للخطيئة لا يثبت العلة الخارجية لان الشيء الخارج
 ليس علة للخطيئة الا بتوسط العلة الداخلة كما تقدم في جرم الفصل
 وعلى الثالث بانه اذا تكثرت الملل الخارجية الميالة الى الخطأ تكثرت افعال
 الخطيئة لان هذه الملل تميل كثيرين ومرات كثيرة الى افعال الخطيئة الا
 انه يخف بها اعتبار الجرم القائم بكون شيء ارادياً ومرة دوراً لنا

الفصل الرابع

في ان الخطيئة هل تمل بخطيئة

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تمل بخطيئة فان للملل اجناساً اربعة لا يصدق احدها على الخطيئة فتصكون علة للخطيئة فان الغاية تضمن حقيقة الخبر وهذا لا يصدق على الخطيئة لان من حقيقتها ان تكون شرّاً وبجامع الحجة ايضاً لا يجوز ان تكون الخطيئة علة فاعلية لان الشر ليس علة فاعلة بل هو ضعيف وعاجز كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ والعلة المادية والصورية يظهر ان لا محل لها الا في الاجسام الطبيعية المركبة من مادة وصوره . فيمتنع اذن ان يكون للخطيئة علة مادية وصورية ٢ وايضاً ان اصدار المثل خاص بالشيء الكامل كما في الآثار الجوبة ك ٤ ب ٣ . والخطيئة من حقيقتها ان تكون ناقصة . فيمتنع اذن كون الخطيئة علة للخطيئة

٣ وايضاً لو علت هذه الخطيئة بخطيئة اخرى لعلّت تلك الخطيئة الأخرى بعلّة اخرى ايضاً بجامع الحجة وهكذا الى غير نهاية وهذا باطل . فالخطيئة اذن لا تمل بخطيئة

لكن يمارض ذلك قول غريغوريوس في خط ١١ على حزقيا « الخطيئة التي لا نهي عاجلاً بالتوبة هي خطيئة وعلة للخطيئة »

والجواب ان يقال لما كانت الخطيئة تمل من جهة الفعل جاز ان تكون احدى الخطايا علة للأخرى كما جاز ان يكون احد الافعال الانسانية علة للآخر فاذا قد تكون احدى الخطايا علة للأخرى باعتبار اجناس الملل الاربعة - اما باعتبار جنس العلة الفاعلية او المحركة فتكون خطيئة علة لأخرى بالذات وبالعرض اما بالعرض فعلى حد ما يقال لمزيل المانع محرك بالعرض لانه متى فقد

الإنسان بفعل خطيئة النعمة أو المحبة أو الحياء أو غير ذلك مما يصرف عن الخطيئة
بمعنى ذلك على السقوط في خطيئة أخرى فتكون الخطيئة الأولى علةً للثانية
بالمرض . وأما بالثبات فكما إذا تهيأ الإنسان بفعل خطيئة لاقتواف خطيئة
أخرى مثلها على وجه أسهل إذ من الأفعال تحصل الأحوال والملكات الباعثة
على أفعالٍ مثلها - وأما باعتبار جنس العلة المادية فتكون خطيئة علةً لأخرى
من حيث تعيها لها المادة كما يعيها البخل مادة التزاع الذي يقع غالباً على الأموال
المشودة - وأما باعتبار جنس العلة الغائية فتكون خطيئة علةً لأخرى من حيث
أن الإنسان يقترب خطيئة لغاية خطيئة أخرى كما إذا اقترف السيمونيا لأجل
الحرم أو اقترف الزنى لأجل السرقة - ولما كانت الغاية تفيد الصورة في
الاشياء الخلقية كما مر في مب ١ ف ٣ ومب ١٨ ف ٦ لزم من ذلك أيضاً
جواز كون خطيئة علةً صوريةً لأخرى فإن الزنى متى فُعل لأجل السرقة كان
بمثلة المادة والسرقة بمثلة الصورة

إذاً اجيب على الأول بأن الخطيئة باعتبار ما فيها من عدم الترتيب تتضمن
حقيقة الشر وأما من حيث هي فعلٌ فغايتها خير ولو ظاهرياً وعلى هذا يجوز أن
تكون علةً غائية وفاعلية لخطيئة أخرى من جهة الفعل لا من جهة عدم الترتيب
ولها أيضاً مادة لا بمعنى المادة التي يتكون منها الشيء بل بمعنى المادة التي يقع
عليها الفعل وصورتها تحصل لها من الغاية . ومن ثم يجوز أن تعمل خطيئة بخطيئة
باعتبار اجناس العلل الأربعة كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بأن نقصان الخطيئة خلقي من جهة عدم الترتيب إلا أنه يجوز
أن تكون كاملة في طبيعتها من جهة الفعل وبهذا الاعتبار يجوز أن تكون علةً
للخطيئة

وعلى الثالث بأنه ليس كل علة للخطيئة خطيئة فلا يلزم التسلسل بل يجوز

الافضاء الى خطيئة أولى ليست علتها خطيئة أخرى



البحث السادس والسبعون

في علل الخطيئة بالتفصيل — وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي التنظري عن الخطيئة بالتفصيل أولاً في عللها الداخلة وثانياً في عللها الخارجة وثالثاً في الخطايا التي هي علة خطايا أخرى فالاول بناء على ما تقدم في البحث الآنف يقسم فيه البحث الى ثلاثة اقسام فيبحث أولاً في الجهل التسيب هو علة للخطيئة من جهة العقل وثانياً في الضعف أو الانتحال الذي هو علة للخطيئة من جهة الشوق الحسي وثالثاً في سوء القصد الذي هو علة للخطيئة من جهة الإرادة — اما الاول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ في ان الجهل هل هو علة مختصة — ٢ هل هو خطيئة — ٣ هل يرى من الخطيئة بالكلية — ٤ هل يخفف جرم الخطيئة

الفصل الأول

في ان الجهل هل يجوز ان يكون علة للخطيئة

يُشْعَلُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الجهل لا يجوز ان يكون علة للخطيئة لان ما كان معدوماً فليس علة لشيء . والجهل لا موجوداً لانه عدم العلم بشيء . فاذا ليس الجهل علة للخطيئة

٢ وايضاً ان علل الخطايا يجب اعتبارها من جهة الاقبال كما يظهر مما مر في البحث الآنف ف ١ . والجهل يظهر انه من جهة الاعراض فلا يجب اذن ان يحمل علة للخطيئة

٣ وايضاً كل خطيئة فهي قائمة في الإرادة كما مر في مب ٧٤ ف ١ . والإرادة لا تقصد الا شيئاً معلوماً لان موضوعها هو الخير المدرك . فيتمتع اذن كون الجهل علة للخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوجسطينوس في كتاب الطبيعة والسمعة ب٦٧ ان بعضاً يخطئون عن جهل

والجواب ان يقال ان العلة المحركة علتان علة بالذات وعلة بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٨ ب٤ فاتي بالذات هي التي تحرك بقوة نفسها كما ان المولد علة محركة للاجسام الثقيلة والخفيفة والتي بالعرض كزبل المانع او كزوال المانع والجهل يجوز ان يكون علة لفعل الخطيئة من هذا القبيل لانه عدم العلم المكمل العقل الذي يمنع فعل الخطيئة من حيث يدبر الافعال الانسانية . ولا بد من اعتبار ان العقل يدبر الافعال الانسانية يضربين من العلم اي العلم الكلي والعلم الجزئي فهو متى اعمل رويته في ما يفعله استعمل ضرباً من القياس نتيجته الحكم اي الانتساب او العمل والافعال انما تكون في الجزئيات ومن ثم كانت نتيجة القياس العملي جزئية والقضية الجزئية لا تنتج عن قضية كلية الا بتوسط قضية جزئية كما ان الانسان يمنع عن قتل ابيه بعلمه ان الاب لا ينبغي وبعلمه ان هذا الأب فيجوز ان ان يكون علة لقتل الأب الجهل بكلا الامرين اي بالمبدئي الكلي الذي هو نظام عقلي وبالطرف الجزئي . وبذلك يظهر ان ليس كل جهل في الخاطئ . علة للخطيئة بل ذلك الجهل الذي يذهب بالعلم المانع من فعل الخطيئة ومن ثم اذا كانت ارادة انسان مستعدة بحيث لا يمنع عن قتل ابيه ولو عرف انه ابوه لم يكن جهل الأب عنده علة للخطيئة بل مصاحباً لها فهو من ثم لا يخطأ عن الجهل بل مع الجهل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣٣ ب١

اذاً اجيب على الاول بان الاموجود لا يمكن ان يكون علة لشيء بالذات لكن يمكن ان يكون علة بالعرض كزوال المانع
وعلى الثاني بانه كما ان العلم الذي يذهب به الجهل ينظر الى الخطيئة من جهة

الاقبال كذلك الجهل ايضاً علة الخطيئة من جهة الاعراض من حيث ينزل المانع

وعلى الثالث بان الارادة لا تتوجه الى شيء مجهول مطلقاً واما ما كان معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه فيمكن توجه الارادة اليه والجهل علة للخطيئة من هذا القبيل كمن يعلم ان الذي يقتله انسان ولكنه يجهل انه ابوه او كمن يعلم ان فعلاً سيئاً ويجعل انه خطيئة

التنصل الثاني

في ان الجهل هل هو خطيئة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الجهل ليس خطيئة لان الخطيئة قول او فعل او اشتهاة منافرة لشريعة الله كما مر في ب ٧١ ف ٦ . والجهل لا يدل على فعلي باطن ولا ظاهري . فهو اذن ليس خطيئة

٢ وايضاً ان الخطيئة اقرب لمقابلة للنعمة منها للعلم . وعدم النعمة ليس خطيئة بل بالاحرى عقاب تابع للخطيئة . فاذا الجهل الذي هو عدم العلم ليس خطيئة

٣ وايضاً لو كان الجهل خطيئة لما كان ذلك الامن حيث هو ارادي . ولو كان الجهل خطيئة من حيث هو ارادي لكانت الخطيئة في ما يظهر قائمة بفعل الارادة لا بالجهل . فلا يكون الجهل اذ ذاك خطيئة بل بالاحرى شيئاً تابعاً للخطيئة

٤ وايضاً كل خطيئة فانها تزول بالتوبة . وليس من الخطايا ما يزول باعتبار الحرم ويبقى باعتبار الفعل الا الخطيئة الاصلية . والجهل لا يزول بالتوبة بل يبقى بالفعل بعد زوال كل جرم بالتوبة . فالجهل اذن ليس خطيئة ما لم يقبل انه خطيئة اصلية

هـ وايضاً لو كان الجهل خطيئةً لكان الانسان يخطأ بالفعل ما دام الجهل
 مستمراً فيه . والجهل يستمر دائماً في الجاهل فيزيم خطأ الجاهل دائماً وهذا بين
 البطالان والا لكان الجهل اثقل خطايا . فليس الجهل اذن خطيئة
 لكن يمارض ذلك ان ليس شيء يستوجب العقاب سوى الخطيئة . والجهل
 يستوجب العقاب كقوله في ١ كور ١٤ : ٣٨ « ان جهل احد فيسبب »
 والجواب ان يقال ان الجهل يفترق عن عدم العلم في ان عدم العلم يدل على
 نقي العلم مطلقاً فكل من خلا عن العلم ببعض الاشياء يقال انه لا يعلمها وبهذا
 المعنى جعل ديونيسيوس عدم العلم في الملائكة كما في مراتب السلطة السبوية
 ب ٧ والجهل يدل على عدم العلم بما من شأن صاحبه ان يعلم وهذا منه ما يقتضيه
 عليه ان يعلم وهو ما لا يمكن له بدون العلم به ان يحسن فعل ما يجب فعله ومن ثم
 كان واجباً على الجميع ان يعلموا بالاجمال ما كان من الايمان واوامر الشرع الكلية
 وعلى كل فرد ان يعلم ما يتعلق بحياته او مقامه ومنه ما لا يقتضي على الانسان ان
 يعلم ولو كان من شأنه ان يعلمه كالمسائل الهندسية والحوادث الجزئية الاب في
 بعض الاحايين ومعلوم ان من يعمل تحصيل او فقه ما يجب عليه تحصيله او فعله
 يخطأ خطيئة التردد وعلى هذا فجهل الانسان ما يجب عليه ان يعلمه خطيئة بسبب
 الابهال واما اذا لم يعلم الانسان ما يتمنر عليه علمه فيمكن ذلك اهمالاً منه ولذلك
 يقال للجهل به متعذر الاندفاع اي لانه لا يمكن دفعه بالاجتهاد ومن ثم لم يكن
 هذا النوع من الجهل خطيئة لعدم كونه ارادياً اذ ليس دفعه مقدوراً لنا ومن
 ذلك يظهر ان ليس جهل متعذر الاندفاع خطيئة واما الجهل الممكن الاندفاع
 فهو خطيئة اذا كان متعلقاً بما يقتضي على صاحبه العلم به لا اذا كان متعلقاً بما لا
 يقتضي على صاحبه العلم به
 اذا اوجب على الأول بان المراد بالقول والقول والاشتباه ما يشمل نفيها ايضاً

متى كانت التارك متضمناً حقيقة الخطيئة على ما مر في مب ٧١ ف٦ فيكون
الاهمال الذي باعتباره يكون الجهل خطيئة داخلياً في حد الخطيئة المتقدم من
حيث يُترك ما يجب ان يقال او يُفعل او يُستهى لتحصيل العلم الواجب
وعلى الثاني بان عدم النعمة وان لم يكن في نفسه خطيئة لكنه باعتبار اهمال
التائب للنعمة قد يتضمن حقيقة الخطيئة مثل الجهل الا ان بينهما فرقاً من
حيث ان الانسان يستطيع ان يحصل بافعاله شيئاً من العلم واما النعمة فلا
تحصل بافعالنا بل بفضل الله

وعلى الثالث بانه كما ان الخطيئة في تعدي الشرعة لا تقوم بفعل الارادة فقط
بل بالفعل المراد المأمور به من الارادة ايضاً كذلك ليست الخطيئة في التارك
فعل الارادة فقط بل التارك ايضاً من حيث هو ارادي على نحو ما واهمال العلم
او عدم المبالاة خطيئة من هذا القبيل

وعلى الرابع بانه وان بقي الجهل من حيث هو عدم العلم مع زوال الجرم بالتوبة
لكه لا يبقى الاهمال الذي باعتباره يقال للجهل خطيئة
وعلى الخامس انه كما ان الانسان لا يمتنع بالفعل في سائر خطايا التارك الا في
الزمان الذي تلزم فيه الوصية الاجابية كذلك الامر ايضاً في خطيئة الجهل
لان الجاهل لا يمتنع بالفعل دائماً بل متى حان وقت تحصيل العلم الذي يجب
عليه تحصيله

الفصل الثالث

في ان الجهل هل يرى من الخطيئة بالكلية

يُختص إلى الثالث بان يقال : يظهر ان الجهل يرى من الخطيئة بالكلية لان
كل خطيئة ارادية كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ١٠١ والجهل
علة للغير الارادي كما مر في مب ٦ ف٨ - فهو اذن يرى من الخطيئة بالكلية

٢ وايضاً من يفعل شيئاً غير قصده فأنما يفعله بالعرض . واتقصد يتبع
تعلقه بمجهول فإذا ما يفعله الانسان عن جهل فهو حاصل في الافعال الانسانية
بالعرض . وما بالعرض لا يفيد الحقيقة النوعية . فما يُفعل اذن عن جهل لا يجب
ان يُتبر في الافعال الانسانية خطيئة ' وفعل فضيلة

٣ وايضاً ان الانسان هو محل الفضيلة والخطيئة من حيث هو مشترك في
العقل . والجهل نقي العلم الذي هو كال العقل فالجهل اذن يرى من الخطيئة بالكلية
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيارك ٣ ب ١٨ « ان بعض ما
يُفعل بالجهل يصاب في نقيضه » وانما يصاب في نقيض ما هو خطيئة فقط .
فإذا بعض ما يُفعل بالجهل خطيئة . فالجهل اذن لا يرى من الخطيئة بالكلية
والجواب ان يقال ان من حقيقة الجهل ان يجعل الفعل الصادر عنه غير
ارادي وقد مر في ف ١ انه يقال ان الجهل يكون علّة للفعل الذي كان ينبغي
ما يقابله من العلم وعليه فلو وجد العلم لكان هذا الفعل مضاداً للارادة وهذا
هو المراد بغير الارادي واما لو كان العلم الذي يتعلم بالجهل لا يمنع الفعل بسبب
ميل الارادة اليه فالجهل بهذا العلم لا يجعل الانسان غير ارادي بل غير مرشد
كما مر في الخلقيات ٣ ب ١ وهذا الجهل الذي ليس علّة للخطيئة كما مر في
ف ١ لانه لا يجعل الفعل غير ارادي لا يرى من الخطيئة وكذا حكم كل
جهل ليس علّة لفعل الخطيئة بل لاحقاً او مصاحباً له واما الجهل الذي هو علّة
للفعل فلكونه يجعله غير ارادي من شأنه ان يرى من الخطيئة لان من حقيقة
الخطيئة ان تكون ارادية - واما عدم تبرئته بالكلية من الخطيئة احياناً فيعرض
من وجهين اولاً من جهة الشيء المجهول اذ انما يرى الجهل من الخطيئة على
قدر ما يجهل ان شيئاً خطيئة . وقد يعرض لواحد ان يجهل ظرفاً من ظروف
الخطيئة لو علم لمدل عن الخطيئة سواء كان ذلك الظرف من حقيقة الخطيئة

لم يكن لكنه لا يزال في علمه شيء يدرك به ان ذلك الفعل خطيئة كمن يضرب انساناً وهو عالم انه انسان فان هذا يكفي لحقيقة الخطيئة ولكنه مجهل كونه اباه مما هو ظرف مقوم لنوع جديد من الخطيئة او مجهل انه يتقلب اليه بالضرب دفلاً عن نفسه مع انه لو علم ذلك لما ضربه مما ليس يرجع الى حقيقة الخطيئة فان هذا وان خطئ عن جهل لا يتبرأ من الخطيئة بالكلية. وثانياً من جهة الجهل اي لكونه ارادياً اما قصداً كمن يعتمد الجهل ببعض الامور التماساً لزيادة الحرية في الخطأ واما تباعاً كمن يؤدي به مزاوله الاعمال او غير ذلك من المشاغل الى افعال تعلم ما يصرفه عن الخطيئة فان هذا النوع من الالهام يجعل الجهل ارادياً وخطيئة اذا كانت متعلقاً بما العلم به واجب على صاحبه ومقدور له ولذلك فهذا النوع من الجهل لا يبرئ من الخطيئة بالكلية واما اذا كان الجهل غير ارادي مطلقاً اما لتعذر اندفاعه واما لتعلقه بما ليس العلم به واجباً على صاحبه فانه يبرئ من الخطيئة بالكلية

اذا اوجب على الاول بانه ليس كل جهل يكون علة للغير الارادي فاذا ليس كل جهل يبرئ من الخطيئة بالكلية

وعلى الثاني بانه لما بقي في الجاهل من قصد الخطيئة مقدار ما يبقى فيه من الارادي فلا يكون بهذا الاعتبار خطيئة بالمرض

وعلى الثالث بانه اذا كان الجهل بحيث ينفي بالكلية استعمال العقل كان مبرئاً من الخطيئة بالكلية كما يظهر في المستشيطين غضباً والمجانين ولكن الجهل الذي هو علة للخطيئة ليس دائماً من هذا القبيل ولذلك لا يبرئ دائماً بالكلية من الخطيئة

الفصل الرابع

في ان الجهل هل يخفف جرم الخطيئة

يُختص إلى الرابع بان يقال : يظهر ان الجهل لا يخفف جرم الخطيئة لان ما

كان مشتركاً بين جميع الخطايا لا يخفف جرم الخطيئة . والجهل مشترك بين جميع الخطايا فقد قال الفيلسوف في الحقيقت ك ٣ ب ١ « كل شرير جاهل » فالجهل اذن لا يخفف جرم الخطيئة

٢ وايضاً ان الخطيئة انضافه الى الخطيئة تزيد الخطيئة ثقلًا . والجهل خطيئة كما مر في ف ٢ . فهو اذن لا يخفف جرم الخطيئة

٣ وايضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يثقل جرم الخطيئة ويخففه . والجهل يثقل جرم الخطيئة فقد كتب امبروسوس على قول الرسول في رو ٢: ٤ لانك تجهل ان لطف الله الآية ما نصه « اذا جهلت فانك تعترف خطيئة ثقيلة جداً . فالجهل اذن لا يخفف جرم الخطيئة

٤ وايضاً لو كان جهلٌ يخفف جرم الخطيئة لصدق ذلك بالخاص في ما يظهر على الجهل الذي يرفع بالكلية استعلاء العقل . وهذا الجهل لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده فقد قال الفيلسوف في الحقيقت ك ٣ ب ٥ « السكران يستحق لعنتين » فالجهل اذن لا يخفف جرم الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان كل ما كان داعياً الى اغتنام الخطيئة يخفف جرمها . والجهل من هذا القبيل كما يظهر من قوله في ١ تيمو ١: ١٣ « نلت رحمة لاني قُلت عن جهلٍ » فالجهل اذن يخفف جرم الخطيئة

والجواب ان يقال لما كانت كل خطيئة ارادية كان للجهل ان يخفف جرم الخطيئة على قدر تخفيفه الارادي وان لم يخفف الارادي فلا يخفف جرم الخطيئة بوجه ولا يخفى ان الجهل الذي يبرى من الخطيئة بالكلية من حيث يرفع الارادي بالكلية لا يخفف جرم الخطيئة بل يرفعه بالكلية والجهل الذي ليس علة للخطيئة بل مصاحباً لها لا يخفف الخطيئة ولا يثقلها فاذاً انما يخفف جرم الخطيئة الجهل الذي هو علة الخطيئة ولكنه لا يبرى منها بالكلية . وقد يعرض

ان يكون هذا الجهل احياناً ارادياً بالاساءة وبالذات كمن يجهل شيئاً بادرته
التأماً لزيادة الحرية في الخطأ وهذا الجهل يظهر انه يزيد الارادي والخطيئة
لان شدة ميل الارادة الى الخطأ تجعل صاحبها ان يتحمل طوعاً ضرر الجهل في
سبيل حرية الخطأ . وقد لا يكون احياناً الجهل الذي هو علة الخطيئة ارادياً
قصداً بل تباً او بالعرض كمن لا يريد ان يجهد نفسه بالمطالعة فيلزم عن ذلك
جهله او كمن يريد ان يفرط في شرب الخمر فيلزم عن ذلك سكره وزوال حليته
وهذا الضرب من الجهل يخفف الارادي فيخفف من ثمة جرم الخطيئة لانه متى
لم يعلم ان شيئاً خطيئة لا يصح القول بان الارادة تتوجه الى الخطيئة قصداً
وتباً بل بالعرض فيكون الاحتقار عنه اقل وهكذا تكون الخطيئة اخف
اذا اجيب على الاول بان الجهل الذي يتصف به كل شرير ليس علة لخطيئة
بل تابعة لعلتها اي للانفعال او للملكة الباعثة على الخطيئة
وعلى الثاني بان الخطيئة المضافة الى خطيئة تكثير الخطيئة لكنها لا تزيدها
دائماً ثقلاً لجواز ان لا تنتقيا في غرض واحد من اغراض الخطيئة بل في اكثر
من غرض واحد وقد يمرض اذا خفت الاولى الثانية ان لا يكون لكتليهما معاً
من اثقل مقدار ما يكون لاحدهما وحدها كما ان القتل المنفعل من الانسان
الصاحي اثقل من القتل المنفعل من السكران ولو كان في هذا خطيئتان لان
السكر يخفف من حقيقة الخطيئة التابعة له اكثر مما هو ثقيل في نفسه
وعلى الثالث بان المراد بالجهل في كلام ابروسوس ما كان مقصوداً بالاطلاق
او يراد به جنس خطيئة كفران النعمة التي اعلى درجة فيها ان لا يذكر
الانسان الصنعة ايضاً او يراد به جهل الكفر الذي ينقض ادس البناء الروحي
وعلى الرابع بان السكران يستحق لاشك لمتنين بسبب الخطيئتين اللتين
يقترنهما وهما السكر والخطيئة الاخرى التابعة له الا ان السكر يخفف بما يقارنه

من الجهل جرم الخطيئة التابعة وربما كان تخفيفه له أكثر من ثقل السكر في نفسه كما تقدم - أو يقال إن ذلك النص مأخوذ عن دستور أحد المشتريين المسمي في: خوس الذي رسم إن السكرى إذا ضربوا وجب التشدد في قصاصهم ولا ينبغي مراعاة الصغ الذي هم أحق به بل مراعاة الفائدة العامة لأن السكرى أكثر تعرضاً لاهانة الناس من الصالحين كما يظهر من قول الفيلسوف في السياسة ٢ ب ٩



البحث السابع والسبعون

في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي أي هل الانتمال الفسافي علة للخطيئة والبحث في ذلك يدور على ثنائي مسائل - ١ في أن انفعال الشوق الحسي هل يستطيع أن يحرك الإرادة أو يميلها - ٢ هل يستطيع التغلب على علم العقل - ٣ في أن الخطيئة الصادرة عن الانتمال هل هي صادرة عن مرض - ٤ في أن الانتمال الذي هو حب النفس هل هو علة لكل خطيئة - ٥ في تلك المسائل الثلاث الواردة في ١ و ٢ و ٣ وهي « شهوة العين وشهوة الجسد وغر الحية » - ٦ في أن الانتمال الذي هو علة الخطيئة هل يثقف جرمها - ٧ هل يرى منها بالكية - ٨ في أن الخطيئة الحاصلة عن الانتمال هل يمكن أن تكون مينة

الفصل الأول

في أن الإرادة هل تتحرك من انتمال الشوق الحسي

يُخطئ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإرادة لا تتحرك من انفعال الشوق الحسي لأن القوة الانفعالية لا تتحرك إلا من موضوعها. والإرادة قوة انفعالية وفعالية معاً من حيث هي محركة ومتحركة كما قال الفيلسوف عن القوة الشوقية

بالإجمال في كتاب النفس ٣ م ٥٤ . فإذا بما أن موضوع الإرادة ليس انفعال الشوق الحسي بل بالآخرى خير العقل يظهر أن انفعال الشوق الحسي لا يحرك الإرادة

٢ وايضاً أن الحركة الاعلى لا تحرك من الأدنى كما أن النفس لا تحرك من الجسد . ونسبة الإرادة التي هي شوق عقلي الى الشوق الحسي نسبة الحركة الاعلى الى الحركة الأدنى فقد قال الفيلسوف في النفس ك ٣ م ٥٢ « الشوق العقلي يحرك الشوق الحسي كما يحرك بعض الافلاك بعضها في الاجرام السماوية » فالارادة إذن لا يجوز أن تحرك من انفعال الشوق الحسي

٣ وايضاً ليس شيء معرّى عن المادة يفرك من شيء مادي . والإرادة قوة معرّاة عن المادة لعدم استخدام آلة جسمانية لوجودها في العقل كما في النفس ك ٣ م ٤٢ والشوق الحسي قوة مادية لخلوها في الجسمانية . فانفعال الشوق الحسي إذن لا يستطيع أن يحرك الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قوله في دانيال ١٣: ٥٦ « أقصد الهوى قلبك »

والجواب أن يقال لا يستطيع انفعال الشوق الحسي أن يميل الإرادة أو يحركها قصداً بل تبعاً وهذا يحدث على نحوين - أولاً بضرب من الإشغال والذهول لأنه لما كان أصل القوى النفسانية كلها قائماً في ماهية النفس الواحدة لزمت من اشتداد فعل أحدها ضعف فعل الأخرى أو امتناعه بالكلية ايضاً لأن كل قوة متى تفرقت في كثيرٍ ضعفت وبالعكس متى اجتمعت في واحدٍ قوّتت استطاعتها على التفرق في غيره ثم لأنه لا بد في أفعال النفس من قصدٍ وهو متى توجه بقوة الى واحد امتنع توجهه بقوة الى آخر . وعلى هذا النحو متى اشتدت حركة الشوق الحسي في انفعالٍ ايّاً كان اشغلت الشوق العقلي الذي هو الإرادة عن حركته فلزم من ذلك ضعف هذه الحركة أو امتناعها بالكلية ثانياً من جهة

موضوع الإرادة الذي هو الخير المتصور بالعقل فان تصديق العقل وتصوره
يتعطلان بشعة تصور الواهمة وتصديق القوة الحافظة وتشوشهما كما يظهر في
المجانين ولا يخفى ان افعال الشوق الحسي تتبع تصور الواهمة وتصديق الحافظة
كما يتبع حكم الدوق حالة اللسان ولذلك نجد ان الناس متى كانوا في حال
افعال لا يسهل صرفهم ومهمهم عما هم منغلون به وبناء على هذا كان حكم العقل
يتبع في الغالب افعال الشوق الحسي وكذلك حركة الإرادة التي من شأنها ان
تتبع حكم العقل

إذاً أجب على الاول بان افعال الشوق الحسي يحدث شيئاً من التغيير
في الحكم على موضوع الإرادة كما تقدم وان كان هذا الانفعال ليس موضوعاً
للإرادة بالأصل

وعلى الثاني بان الاعلى لا يتحرك من الادنى قصداً لكنه يجوز ان يتحرك
منه تبعاً نوعاً من التحرك كما تقدم قريباً . وبمثل ذلك يجاب على الثالث

الفصل الثاني

في ان الاتعمال هل يجوز تغلبه على علم العقل

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الانفعال يمتنع تغلبه على علم العقل لان
الاضعف لا يتغلب على الاقوى . والعلم بسبب يقينه اقوى ما فينا . فبمتنع اذن
ان يتغلب عليه الانفعال الذي هو ضعيف وسريع الزوال

٢ وايضاً ان الإرادة لا تتعلق الا بالخير اربما يظهر انه خير . والانفعال
متى عطف الإرادة الى ما هو خير حقيقة لا يميل بالعقل الى ما يتنافى علمه ومتى
عطفها الى ما يظهر انه خير وليس في الحقيقة كذلك فانه يعطفها الى ما يظهر للعقل
وما يظهر للعقل حاصل في علمه . فالانفعال اذن لا يميل بالعقل الى ما يتنافى علمه
٣ وايضاً ان قيل ان الانفعال يميل بالعقل الذي يعلم شيئاً علماً كلياً الى ان

يحكم حكماً جزئياً بما ينفيه يردّه ان القضية الكلية والقضية الجزئية متقابلان على وجه التناقض كقولنا كسر انسان ولا كل انسان . والاعتقادان المتعلقان بقضيتين متناقضتين متضادان كما في كتاب العبارة ٢٠ فاذا من يعلم بالعلم الكلي امراً ويحكم حكماً جزئياً بما يقابله يلزم ان يجتمع فيه اعتقادان متضادان وهذا محال

٤ وايضاً من علم كلياً علم ايضاً الجزئي الذي يعرف انه مندرج تحته كما ان من علم ان كل بقلة عقيم علم ان هذا الحيوان عقيم متى علم انه بقلة كما يظهر مما في كتاب البرهان م ٢٠ ومن يعلم امراً كلياً نحو انه لا يجوز فعل شيء من الزنى علم ان هذا الجزئي نحو ان هذا الفعل زناي مندرج تحت الكلي . فيظهر اذن انه يعلم بالعلم الجزئي ايضاً

٥ وايضاً ان الالفاظ دلائل ما في النفس كما في كتاب العبارة ب ١ والانسان المنفعل كثيراً ما يعترف ان ما يختاره شر جزئي ايضاً فهو اذن يعلم بالعلم الجزئي ايضاً - فيظهر اذن ان الانفعالات لا تستطيع ان تقبل بالعقل الى ما ينافي عليه الكلي لامتنع ان يكون له علم كلي ويحكم بقابله حكماً جزئياً لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٢٣: ٧ « ارى ناموساً آخر في اعضائي يحارب ناموس عقلي ويأخري تحت ناموس الخطية » والناموس الذي في الاعضاء هو الشهوة التي تكلم عليها قبل ذلك . ولكون الشهوة اضعفاً يظهر ان الانفعال يميل العقل ايضاً الى ما ينافي ما يعلمه

والجواب ان يقال ان سقراط ذهب الى ان العلم لا يمكن ان يغلب من الانفعال كما ذل الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٢ وكان يجعل من غمّة كل الفضائل علوماً وكل الرذائل جهالات وهذا القول لا يخلو من وجه من الصواب لانه لما كانت الارادة تعلق بالخير او بما يظهر انه خير لم تكن تتوجه الى الشر ما لم

يظهر للعقل خيراً من وجه ما ليس في الحقيقة خيراً ولذلك لا تتوجه الإرادة أصلاً إلى الشر إلا إذا كان العقل جاهلاً أو غالاً وعليه قوله في أم ١٤: ٢٢ «الذين يفعلون الشر إنما هم في الضلال» إلا أنه لما كان يظهر بالتجربة أن كثيراً يفعلون بخلاف ما يعلمون وهذا ثابت أيضاً بنص الوحي الإلهي كقوله في لوقا ١٢: ٤٧ «العبد الذي علم إرادة سيده ولم يفعل بضرب كثيراً» وقوله في يوحنا ١٧: ٤ «من علم ما يجب عليه صنيعة من الخير ولم يصنعها فمعليه خطيئة» لم يكن قوله صواباً بالإطلاق بل وجب التفصيل فيه كما قال الفيلسوف في الحلقيات ٢ ب ٣ لأنه لما كان الإنسان يهتدي إلى صواب العمل بالعلم الكلي والجزئي كان عدم كل منهما كافياً لمنع استقامة العمل والإرادة كما مر في البحث الثاني ف ١٠ فقد يعرض اذن للانسان ان يكون له علم كلي بشيء نحو انه لا يجوز فعل شيء من الزنى وليس له مع ذلك علم جزئي بان هذا الفعل الذي هو زنى لا يجوز فعله وهذا يكفي في عدم اتباع الإرادة علم العقل الكلي - وايضاً يجب ان يعلم انه لا يتنع ان شيئاً يعلم بالملكة ولا يلاحظ بالفعل فقد يعرض اذن للانسان ان يعلم شيئاً علماً مستقياً بالعلم الكلي والجزئي ايضاً ولكنه لا يلاحظه بالفعل وهكذا لا يصعب في ما يظهر ان يفعل الانسان بخلاف ما لا يلاحظه بالفعل. اما كون الانسان لا يلاحظ بالعلم الجزئي ما يعلمه بالملكة فقد يعرض من مجرد عدم المقصد كمن يعرف علم الهندسة ولكنه لا يقصد ملاحظة نتائجها التي يقتضي الامر سرعة ملاحظتها في الحال وقد يعرض للمانع طارئ كشاغل خارج او مرض جسدي ومن هذا القبيل حال التفتل فانه لا يلاحظ بالعلم الجزئي ما يعلمه بالعلم الكلي من حيث ان الانفعال يمنع هذه الملاحظة. ومنه ايها يقع على ثلاثة أنحاء اولاً بنوع من الإشغال والذهول كما مر في بيانه في الفصل الثاني وثانياً بالمضادة لان الانفعال يبعث في الغالب على ضد ما يقتضيه

العلم الكلي وثالثاً بنوع من التفسير الجسماني يتمتع به العقل عن حرية فعله على مثال ما يحدث أيضاً في النوم أو السكر من تغيير في البدن يمنع من استعمال العقل . وحديث ذلك في الانفعالات يظهر من ان الانسان متى اشتدت عنده سودة الانفعالات قد يفقد أحياناً استعمال العقل بالكلية فان كثيراً من الناس يقضي به فرط الحب أو الغضب الى الجنون وهذا النوع يحمل الانفعال العقل على ان يحكم بالعلم الجزئي بما يتنافى عليه الصكلي

إذا اوجب على الاول بان الاولوية في الفعل ليست للعلم الكلي البالغ منتهى اليقين بل للعلم الجزئي لان الانفعال تتعلق بالجزئيات فلا غرابة اذا كان الانفعال يفعل في العمليات ما يتنافى العلم الكلي عند عدم الملاحظة الجزئية وعلى الثاني بان ظهور شيء جزئي للعقل انه خير وهو ليس بخير اتنا يحدث عن الانفعال وهو مع ذلك حكم جزئي متنافٍ لعلم العقل الكلي وعلى الثالث بانه يتمتع ان يجمع في واحد العلم او الاعتقاد الصادق بالكلية الموجب والاعتقاد الكاذب بالجزئي السالب او بالعكس وانما يجوز ان يكون لواحد علم ملكي صادق بالكلية للموجب واعتقاد فعلي كاذب بالجزئي السالب لان الفعل ليس يضاد قصداً للملكة بل الفعل

وعلى الرابع بان من يعلم قضية كلية يتمتع الانفعال عن ان يني قياسه على ذلك الكلي ويتأدى الى النتيجة ويجعله ان يني قياسه على كلية اخرى يلقته اياها وينتج منها . ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٣ ان قياس الفاجر يتركب من اربع قضايا اثنان كليتان احدهما يصوغها العقل نحو انه لا يجوز ارتكاب شيء من الزنى والاخرى يصوغها الانفعال نحو ان اللذة يجب اتباعها فالانفعال يمنع العقل عن ان يني قياسه على الأولى ويخلص النتيجة منها وما دام موجوداً يني على الثانية ويخلص النتيجة منها

وعلى الخامس بأنه كما ان السكران قد ينطق بالفاظ تدل على احكام دقيقة ولكنه لا يستطيع ان يحكم بها بقله لامتناعه عن ذلك بالسكر كذلك المنفل وان قال فمه ان هذا لا يجوز فعله لكنه يشعر في باطنه بوجوب فعله كما في الموضع المتقدم من الخلقيات

الفصل الثالث

في ان الخطيئة الصادرة عن الاتصال هل يجب القول بانها صادرة عن مرض يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجب القول بانها صادرة عن مرض لان الانفعال حركة شديدة للشوق الحسي كما مر في ف ١ . وشدة الحركة ادل على القوة منها على المرض . فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجب القول بانها صادرة عن مرض

٢ وايضاً ان مرض الانسان يمتد بحسب الجزء الاضعف فيه وهذا هو الجسد وعليه قوله في مز ٣٩: ٧٧ « ذكر انهم جسد » فاذا لما يجب ان يُسند الى المرض الخطيئة الصادرة عن نقص في الجسد لا الصادرة عن انفعال في النفس

٣ وايضاً ما يخضع لارادة الانسان فلا يظهر انه مريض بالنسبة اليه . وفعل ما يميل اليه الانفعال او عدم فعله حاض لارادة الانسان كقوله في تك ٧: ٤ « اليك اتقياد شوقك وانت تسود عليه » فاذا الخطيئة الصادرة عن

الانفعال ليست صادرة عن مرض

لكن يعارض ذلك ان توليوس دء في المسائل التوسكولانية ك ٤ ب ١٥ ا ١٥ انفعالات النفس اسقاماً . والسقم والمرض مترادفان . فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال يجب القول بانها صادرة عن مرض

والجواب ان يقال ان الالة الخاصة للخطيئة هي من جهة النفس الموجودة فيها

الخطيئة بالاصالة والنفس يُنسب اليها المرض تشبيهاً بمرض الجسد . وجسد
الانسان يوصف بالمرض متى ضعف او امتنع عليه فعله بسبب تشوش في قواه
يجعل اخلاط الانسان واعضائه غير خاضعة لقوة البدن المدبرة والحركة ومن
ثم يقال للهـ وايضاً مريض متى تذر عليه اتمام فعل العضو الصحيح كما لو تذر
على العين ان ترى بجلاء على ما قال الفيلسوف في تواريخ الحيوانات كـ ١٠ ب ١
وكذا النفس ايضاً فانها توصف بالمرض متى امتنع عليها فعلها بسبب تشوش
قواها . وكان قوى البدن يقال لها منشوشة متى لم تحجر على ترتيب الطبيعة
كذلك قوى النفس يقال لها منشوشة متى لم تخضع لترتيب العقل فان العقل هو
القوة المدبرة لقوى النفس فاذاً متى خرجت اقوة الشهوانية او الغضبية في انفعالها
عن ترتيب العقل فامتنع بذلك ما ينبغي من فعل الانسان على النحو الذي مر
في ف ١ يقال ان الخطيئة صادرة عن مرض ومن ثم شبه الفيلسوف سيفه
الحقيقيات كـ ١ ب ١٣ الفاجر بالمنلوح الذي تحرك اعضاؤه بعكس ما يأمرها به
اذاً اجب على الاول بانه كما انه كلما كانت الحركة البدنية الخارجة عن
ترتيب الطبيعة اقوى كان المرض اشد كذلك كلما كانت حركة الانفعال
الخارجة عن ترتيب العقل اقوى كان مرض النفس اشد

وعلى الثاني بان الخطيئة قائمة اصالة بفعل الارادة الذي لا يمنع منه مرض
الجسد لان المريض في جسده يستطيع بسهولة ان يريد فعل شيء وانما يمنع
منه الاشغال كما مر في ف ١ فاذاً متى قيل ان الخطيئة صادرة عن مرض
كان المراد به مرض النفس لا مرض الجسد - على انه قد يطلق ايضاً مرض
النفس على مرض الجسد باعتبار ان الانفعالات النفسانية تنشأ فينا عن حالة
الجسد اذ الشوق الحسي قوة ذات آلة جسمانية
وعلى الثالث بان في قدرة الارادة ان ترضى او لا ترضى بما يبيل اليه

الانفعال وبهذا الاعتبار يقال ان قوتنا الشوقية خاضعة لنا الا ان رضى الارادة
او عدم رضاها يتمتع بالانفعال على ما مر في ف١

الفصل الرابع

في ان حب النفس على هو مبدأ كل خطيئة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان حب النفس ليس مبدأ كل خطيئة
لان ما كان في نفسه حسناً وواجباً ليس علة خاصة للخطيئة . وحب النفس
في نفسه حسنٌ وواجب ومن ثم أمر الانسان ان يحب قريبه بنفسه كما في
اح ١٩ : ١٨ . فيمتنع اذن ان يكون حب النفس علة خاصة للخطيئة

٢ وايضاً قال الرسول في رو ٨ : ٧ « بالوصية اتخذت الخطيئة سبيلاً لتنم في »
كل شهوة» وكتب عليه الشارح « انشريعة التي بمنعها الشهوة تمنع كل شر
صالحة » وانما قال ذلك لان الشهوة هي علة كل خطيئة . والشهوة انفعال
مغاير للحب كما مر في مب ٢٣ ف ٤ وبم ٣٠ ف ٢ . فاذا ليس حب الذات
علة كل خطيئة

٣ وايضاً ان اوغسطينوس كتب على قوله في مز ٧٩ : ١٧ « قد احترقت
بالنار واقلبت » ما نصه « كل خطيئة فهي اما عن حب مبيح على خلاف ما
ينبغي او عن خوفٍ مذلٍ على خلاف ما ينبغي » فاذا ليس حب النفس وحده
علة للخطيئة

٤ وايضاً كما ان الانسان يخطأ احياناً بحبه نفسه على خلاف مقتضى
الترتيب كذلك يخطأ احياناً بحبه قريبه على خلاف مقتضى الترتيب . فليس
حب الذات اذن علة لكل خطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله لك ١٤ اب ٢٨ « ان حب
النفس الى حد احقار الله يفعل مدينة بابل » وكل خطيئة تجعل الانسان متبياً

الى مدينة بابل . فحب النفس اذن علة كل خطيئة
والجواب ان يقال ان العلة الخاصة والذاتية للخطيئة يجب اعتبارها من جهة
الاقبال على الخير الثاني كما مر في مب ٢٥ ف ١ وكل ما يصدر من هذه الجهة
من افعال الخطيئة فانه يصدر عن اشتهاؤ خير زمني على خلاف مقتضى الترتيب
واشتهاؤ خير زمني على خلاف مقتضى الترتيب ينشأ عن حب صاحبه لنفسه
على خلاف مقتضى الترتيب لان حب الانسان انما هو ارادة الخير له ومن ذلك
يتضح ان حب النفس على خلاف مقتضى الترتيب علة لكل خطيئة
اذا اوجب على الاول بان حب النفس واجب وطبيعي متى كان على حسب
مقتضى الترتيب اي متى اراد الانسان لنفسه خيراً ملائماً واما حب النفس على
خلاف مقتضى الترتيب الذي يؤدي الى احتقار الله فانه يؤول علة للخطيئة
كما قال اوغسطينوس في الموضع المشار اليه في المعارضة
وعلى الثاني بان الشهوة التي بها يشتهي الانسان لنفسه خيراً ترجع الى حب
النفس على انه علة لما كما تقدم
وعلى الثالث بان حب الانسان يتناول الخير الذي يفتيه لنفسه ونفسه التي
يتبغي لها الخير فالحب الذي يقال انه يتعلق بما يتبغي كقولنا ان محباً يحب الخير او
المال يعلل بالخوف الذي يرجع الى الحرب من الشر لان منشأ كل خطيئة اما
طلب خير على خلاف مقتضى الترتيب او الحرب من شر على خلافه ايضاً .
وكلا هذين يرجع الى حب النفس اذا انما يطلب الانسان الخيرات او يهرب
من الشرور لحبه نفسه
وعلى الرابع بان الصديق بمنزلة ذات ثانية لصديقه فاذا الخطأ الناشئ عن
حب القريب يظهر انه خطأ ناشئ عن حب النفس

الفصل الخامس

في ان تحليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة العين وفخر الحياة هل هو صواب
يُتَخَطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان تحليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة
العين وفخر الحياة ليس صواباً فقد قال الرسول في التيمور ١٠: ٦ «حب المال اصل
كل شر» وفخر الحياة لا يندرج تحت حب المال فلا يجب جملة بين علل الخطايا
٢ وايضاً ان اخص ما تهيج به شهوة الجسد هو رأى العين كقوله
في دا ١٣: ٥٦ «قد فتكت بالجمال» فاذا ليس ينبغي جعل شهوة العين قسمة
لشهوة الجسد

٣ وايضاً ان الشهوة توفان الى اللذيق كما مر في مب ٣٠: ١ . واللذات
لا تنحصر في العين فقط بل تحصل في الشاعر الاخر ايضاً . فكان يجب تحليل
الخطايا بشهوة السمع وسائر المشاعر ايضاً

٤ وايضاً كما ان شهوة الخير على خلاف مقتضى الترتيب تبعث
الانسان على الخطأ كذلك الحرب من الشر ايضاً كما مر في الفصل الانف .
وليس يحل بين علل الخطايا شيء من قبيل الحرب من الشر فاذا تحليل الخطايا
بما تقدم قاصر

لكن يعارض ذلك قوله في ١٦: ٢ «كل ما في العالم هو شهوة الجسد وشهوة
العين وفخر الحياة» ويقال لشيء انه في العالم باعتبار الخطيئة وعليه قوله هناك
١٩: ٥ «العالم كله تحت حكم الشرير» فاللثة المقدمة اذن هل علل الخطايا
والجواب ان يقن ان حب النفس على خلاف مقتضى الترتيب هو علة كل
خطيئة كما مر في الفصل السابق وحب النفس يتضمن اشتهاه الخير على خلاف
مقتضى الترتيب لان كلاً يشتهي الخير لمن يحبه فواضح اذن ان اشتهاه الخير
على خلاف مقتضى الترتيب هو علة كل خطيئة . والخير موضوع على نحوين

للسوق الحسي القائمة فيه الانفعالات النفسانية التي هي علة الخطيئة احدها بالاطلاق من حيث هو موضوع الشهوانية والثاني باعتبار كونه شاقاً من حيث هو موضوع الفضية كما مر في مب ٢٣ ف ١. والشهوة نوعان كما مر في مب ٣٠ ف ٣ احدها طبيعة وهي التي تتعلق بما به قوام طبيعة البدن اما في ما يرجع الى حفظ الشخص كاطعام والشراب ونحوهما او في ما يرجع الى حفظ النوع كالنكاح واشتهاه. هذه على خلاف مقتضى الترتيب يقال له شهوة الجسد والآخرى حيوانية وهي التي لا تتعلق بما يرجع الى قوام البدن اولدته بالحس بل بما هو للبدن في تصور الوجود او نحوه كئالة والزينة واللباس واشباها وهذه الشهوة الحيوانية يقال لها شهوة العین سواء اريد بها شهوة النظر الذي هو فعل العين بحيث تعلق على حب النظر الى الاشياء كما فسر ذلك اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٣٥ ا م اريد بها شهوة ما تراه العين في الخارج بحيث تطلق على حب المال كما فسر ذلك آخرون . واما اشتهاه الخبير الشاق على خلاف مقتضى الترتيب فمن قبيل غفر الحياة لان الفخر والكبر هو اشتهاه الترفع بغير ترتيب كما سيأتي في مب ٨٤ ف ٢ وفي ١٠٩ ف ١٠. ومن ذلك يظهر ان هذه الثلاثة ترجع اليها جميع الانفعالات التي هي علة الخطيئة فالاولان يرجع اليهما جميع انفعالات الشهوانية والثالث يرجع اليه جميع انفعالات الفضية وانما لم يقسم الى نوعين لان جميع انفعالات الفضية توافق الشهوة الحيوانية اذا اجيب على الاول بانه اذا اريد بحب المال ما يشمل اشتهاه كل خير بالاجمال كان فخر الحياة ايضاً داخلاً تحته . اما كيف يكون حب المال من حيث هو وذيلة خاصة يقال لها البخل اصلاً لجميع الخطايا فيأتي بيانه في مب

٨٤ ف ١

وعلى الثاني بانه ليس المراد بشهوة العين هنا شهوة كل ما يمكن رؤيته بالعين

بل شهوة ما لا يُشغى فيه لذة البدن المتعلقة باللس بل لذة العين فقط اي كل
قوة متصورة

وعلى الثالث بان النظر اعلى جميع الشاعر واعلمها كما في الالهيات كـ
ولهذا يطلق على جميع الشاعر الاخر وعلى جميع التصورات الباطنة ايضاً كما قال
اوغسطينوس في كتاب كلام الرب

وعلى الرابع بان الحرب من الشر معلول لطلب الخير كما مر في مب ٢٥ ف ٢
ومب ٢٩ ف ٢ ولهذا لا يعمل ما يثبت على الحرب من الشر على خلاف مقتضى
الترويب الا بالاشغال الباعثة على الخير فقط

الفصل السادس

في ان الخطيئة هل يخفف جرمها بالانفعال

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا يخفف جرمها بالانفعال
لان المعلوم يزداد بازدياد العلة فاذا كان الحار يفرق فان الأحرأشد تفرقاً
والانفعال علة للخطيئة كما مر في الفصل السابق . فاذاً كلما كان الانفعال اشد
كانت الخطيئة اعظم . فالانفعال اذن لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده ثقلاً
٢ وايضاً ان نسبة الانفعال الطالح الى الخطيئة كنسبة الانفعال الصالح
الى استحقاق الثواب . والانفعال الصالح يزداد في استحقاق الثواب لان الانسان
كلما كان اكثر مؤساةً للفقير كن اعظم استحقاقاً للثواب . فاذاً الانفعال الطالح
ايضاً يزداد بالاحرى جرم الخطيئة لا يخففه

٣ وايضاً كلما كانت ارادة الانسان اشد ميلاً في فعل الخطيئة كانت خطيئته
اثنل في ما يظهر . والانفعال الذي يدفع الارادة يجعلها ان تتوجه الى فعل
الخطيئة يميل اقوى . فالانفعال اذن يزداد الخطيئة ثقلاً

لكن يعارض ذلك ان انفعال الشهوة يقال له وسوسة الجسد . وكلما كانت

الوسوسة التي يغلب منها الانسان اعظم كانت خطيئته اخف كما يظهر من قول
 اوغسطينوس في مدينة الله لك ١٤ ب ١٢ . فالانفعال اذن يخفف جرم الخطيئة
 والجواب ان يقال ان قيام الخطيئة الثاني انما هو فعل الاختيار الذي هو قوة
 الارادة والعقل . والانفعال هو حركة الشوق الحسي . والشوق الحسي يجوز
 ان يكون سابقاً للاختيار او لاحقاً له فيكون سابقاً له متى جبر اضعاله او عطف
 العقل والارادة كما مر في ١ ف ٢ و ٢ وب ٩ ف ٢ وب ١٠ ف ٣ ويكون
 لاحقاً له متى اثرت في القوى السافلة حركات القوى العالية اذا كانت شديدة
 اذ يتمتع تحرك الارادة الى شيء بشدة دون ان ينشأ انفعال ما في الشوق
 الحسي . فاذا اعتبر الانفعال من حيث يسبق فعل الخطيئة فهو يخفف لاصحالة
 جرم الخطيئة فان الفعل انما يكون خطيئة على قدر كونه ارادياً ومقدوراً لنا
 ويقال ان شيئاً مقدراً لنا بالعقل والارادة فالفعل اذن انما يكون ارادياً ومقدوراً
 لنا على قدر ما يقع العقل والارادة من انفسهما لا مدفوعين اليه من الانفعال .
 والانفعال بهذا الاعتبار يخفف جرم الخطيئة من حيث يخفف الارادي - واما
 الانفعال اللاحق فلا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده او يبدل بالاحرى على
 عظمه من حيث يبين منه شدة ميل الارادة الى فعل الخطيئة وعلى هذا لاشك
 انه كلما خطيء خاطيء في قوة اشد كانت خطيئته اعظم

اذا اوجب على الاول بان الانفعال هو علة الخطيئة من جهة الاقبال ونقل
 الخطيئة يعتبر بالاولى من جهة الاعراض الذي يلزم عن الاقبال بالعرض اي
 بغير قصد الخاطئ . والملل التي بالعرض لا تزدد بازديادها المعلولات بل انما فعل
 ذلك في الملل التي بالذات فقط

وعلى الثاني بان الانفعال الصالح اللاحق حكم العقل يزيده في استحقاق الثواب
 واما اذا كان الانفعال سابقاً بحيث يحرك الانسان منه الى الفعل الحسن اكثر

من تحركه من حكم العقل فانه يقلل من صلاح الفعل واستحقاق المدح عليه وعلى الثالث بان حركة الارادة للتوجيه من الانفعال وان كنت اشد لكنها ليست خاصة بالارادة كما لو تحركت الارادة الى الخطأ من العتق فقط

الفصل السابع

في ان الاتعمال هل يرى من الخطيئة بالكلية

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان الانفعال يرى من الخطيئة بالكلية لان كل ما يجعل الفعل غير ارادي يرى من الخطيئة بالكلية . وشهوة الجسد التي هي انفعال تجعل الفعل غير ارادي كقوله في غلا ٥ : ١٧ « الجسد يشتهي ما هو ضد الروح حتى انكم لا تصنعون ما تريدون » فالانفعال اذن يرى من الخطيئة بالكلية

٢ وايضاً ان الانفعال يحدث جهلاً جزئياً كما مر في ف ٢ . والجهل الجزئي يرى من الخطيئة بالكلية كما مر في مب ١٩ ف ٦ فالانفعال اذن يرى من الخطيئة بالكلية

٣ وايضاً ان مرض النفس اثقل من مرض الجسد . ومرض الجسد يرى من الخطيئة بالكلية كما يظهر في المرتبين . فاذا الانفعال الذي هو مرض النفس اولى بذلك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧ : ٥ « انفعالات الخطايا » وما ذاك الا لانها تسبب الخطايا . ولو كانت تبرى من الخطيئة بالكلية لما صح ذلك . فهي اذن لا تبرى من الخطيئة بالكلية

والجواب ان يقال ان الفعل الذي هو قبيح من جنسه انما يتبرأ من الخطيئة بالكلية باعتبار صبروته غير ارادي بالكلية فاذا اذا كان الانفعال بحيث يجعل الفعل اللاحق له غير ارادي بالكلية كان مبرئاً من الخطيئة بالكلية والا فلا

يرى منها بالكلية ويظهر ان لا بد في ذلك من اعتبار امرين الاول ان شيئاً
يجوز ان يكون ارادياً اما في نفسه كما اذا توجهت الارادة قصداً اليه او في علته
وذلك متى توجهت الارادة الى العلة لا الى المعلول كما يظهر في من يسكر
بارادته فن ما يرتكبه بالسكر يعتبر لذلك ارادياً والثاني ان شيئاً يقال له ارادي
قصداً او تبعاً فالارادي قصداً ما توجه اليه الارادة والارادي تبعاً ما امكن
للارادة ان تمتعه ولم تمتعه . وباعتبار ذلك ينبغي التفصيل في المسئلة فان الانفعال
قد يكون احياناً من الشدة بحيث يذهب باستعمال العقل بالكلية كما يظهر في من
يمن غراماً او غيظاً فان كان هذا الانفعال في اوله ارادياً كان العمل خطيئة
لانه ارادي في علته كما تقدم في مثل السكران لم تكن العلة ارادية بل طبيعية
كن بأخذه لمرض او علة اخرى تشبه انفعال يذهب باستعمال العقل بالكلية
فان فعله يصير غير ارادي بالكلية فيكون براءً من الخطيئة بالكلية . وقد
لا يكون الانفعال احياناً من الشدة بحيث يمنع استعمال العقل بالكلية . وحيث
يمكن للعقل ان يدفع الانفعال بعدوله الى افكار اخرى او ان يمنعه عن ادراك
مفعوله لان الاعضاء لا تنفرغ للعمل الا برضى العقل كما مر في مب ١٧ ف ٩
وهذا الانفعال لا يرى من الخطيئة بالكلية

إذا اجب على الاول بان قوله « حتى انكم لا تصنعون ما تريدون » لا يراد
به ما يحدث بالفعل الخارج بل حركة الشهوة الباطنة لان الانسان يود ان لا
يشتهي الشر اصلاً وبمثل ذلك ايضاً يفسر قوله في رو ١٥: ٧ « ما اكراهه من
الشرايا عمل » او يقال ان المراد به الارادة السابقة لانفعال كما يظهر في الاعفاء
الذين بسبب شهوتهم يفعلون ما يضاد قصدهم

وعلى الثاني بان الجهل الجزئي الذي يرى من الخطيئة بالكلية هو جهل
الظرف الذي مع بذل الانسان ما يجب عليه من الاجتهاد يتعذر عليه معرفته .

الا ان الانفعال يُحدث جهل الحق الجزئي اذ يمنع تطبيق الفعل الجزئي على العلم
الكلي وهذا الانفعال يستطيع العقل دفعه كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان مرض الجسد غير ارادي وانما يكون كذلك لو كان ارادياً
كما مر في السكر الذي هو نوع من الامراض الجسمية

الفصل الثامن

في ان الخطيئة الصادرة عن لا إفعال لا يجوز ان تكون مميته
يُتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز
ان تكون مميته فان الخطيئة العرضية فسيمة للخطيئة المميته . والخطيئة الصادرة
عن مرض عرضية لوجود سبب المغرة فيها . فاذا لما كانت الخطيئة الصادرة عن
الانفعال صادرة عن مرض لم يميز في ما يظهر ان تكون مميته
٢ وايضاً ليست العلة افضل من العلول . والانفعال لا يجوز ان يكون
خطيئة مميته اذ ليس في الشهوة الحسية خطيئة مميته كما مر في مب ٧٤ ف٤
فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز ان تكون مميته
٣ وايضاً ان الافضل يصرف عن العقل كما يظهر مما مر في ١ و ٢ .
والاقبال على الله او الاعراض عنه القائم به حقيقة الخطيئة المميته خاص بالعقل
فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز ان تكون مميته
لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٥ : ٥ « انفعالات الخطايا تعمل في
اعضائنا حتى نتمر للموت » والامثار للموت خاص بالخطيئة المميته . فاذا الخطيئة
الصادرة عن الانفعال يجوز ان تكون مميته
والجواب ان يقال ان الخطيئة المميته قائمة بالاعراض عن الغاية القصوى التي
هي الله كما مر في مب ٧٢ ف ٥ وهذا الاعراض يختص بالعقل المتروكي
الذي يختصه ايضاً ان يوجه الى الغاية . فاذا ميل النفس الى شيء مضاد للغاية

التصوي لما يعرض ان لا يكون خطيئة ممتة متى لم يستطع العقل المتروي ان يعترض له وهذا يقع في الحركات البدئية اما متى بعث الافعال انساناً على فعل الخطيئة او الرضى عن روية فلا يحدث ذلك بداهة فيمكن اذ ذاك للعقل المتروي ان يعترض له اذ يستطيع ان يستاصل الافعال او يمانه كما مر في الفصل السابق ومب ١٠ ف ٣ فان لم يعترض له كان خطيئة ممتة كما نشاهد ان الافعال كثيراً ما يبعث على ارتكاب اعتل والزنى بزوجة الغير

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة يقال لها عرضية (وفي اللاتينية مفتقرة) من ثلاثة اوجه اولاً من العلة اي لان فيها علة للمغفرة تخفف جرم الخطيئة وبهذا الوجه يقال للخطيئة العبادرة عن مرض او جهل عرضية وثانياً من الواقع لان كل خطيئة تصير بالتوبة عرضية وثالثاً من الجنس كالكلية البطالة وهذا النوع من الخطيئة العرضية وحده مقابل للخطيئة الميتة والاعتراض متجه على النوع الاول وعلى الثاني بان الافعال هو علة الخطيئة من جهة الاقبال واما كونه خطيئة ممتة فمن جهة الاعراض اللازم عن الاقبال بالعرض كما مر في ٦ ف ٠

فالاعتراض غير وارد

وعلى الثالث بان العقل لا يتمتع عليه فعله دائماً بالكلية من الافعال فيبقى له من ثمه الخيار في ان يعرض عن الله او يقبل اليه . واما اذا ذهب استعمال العقل الكلية فلا يكون ثمه خطيئة لا ممتة ولا عرضية



أَلْبَحْثُ الثَّامِنُ وَالسَّبْعُونَ

في علة الخطيئة التي هي سوء القصد — وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الإرادة وهي سوء القصد وإيجب في ذلك بدور على أربع مسائل — هل يمكن لاحد أن يخطأ عن سوء قصد — ٢ في أن من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سوء قصد — ٣ في أن من يخطأ عن سوء قصد هل يخطأ بالملكة — ٤ في أن الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هل هي الثقل من الخطيئة الصادرة عن الانفعال

الفصل الأول

في أنه هل يخطأ أحد عن سوء قصد

يُخْطِئُ إِلَى الْأَوَّلِ بَلْ يُقَالُ : يَظْهَرُ أَنَّ لَيْسَ يَخْطِئُ أَحَدٌ عَنْ سُوءِ قَصْدٍ فَإِنَّ الْجَهْلَ يُقَابِلُ سُوءَ الْقَصْدِ وَكُلُّ ذِي قَصْدٍ سَيِّئٍ فَهُوَ جَاهِلٌ كَمَا قَالَ الْفَلَسُوفُ فِي الْخَلْقِيَّاتِ لَك ٣ ب ١ وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي أ ٤ : ٢٢٠١ « الَّذِينَ يَفْعَلُونَ الشَّرَّ إِنَّمَا هُمْ فِي الضَّلَالِ » فَأَذَا لَيْسَ يَخْطِئُ أَحَدٌ عَنْ سُوءِ قَصْدٍ

٢ وَابْتِغَاءً قَالَ دِيُونِيسِيوسُ فِي الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ ب ٤ « لَيْسَ يَفْعَلُ أَحَدٌ بِقَصْدِ الشَّرِّ » وَقَصْدُ الشَّرِّ فِي الْخَطَا هُوَ الْخَطَا عَنْ سُوءِ قَصْدٍ كَمَا يَظْهَرُ لِأَنَّ مَا كَانَ بِغَيْرِ قَصْدٍ فَكُنَّا هُوَ بِالْعَرَضِ وَلَا يَصْلَحُ وَصْفًا لِلْفِعْلِ فَأَذَا لَيْسَ يَخْطِئُ أَحَدٌ عَنْ سُوءِ قَصْدٍ

٣ وَابْتِغَاءً أَنَّ سُوءَ الْقَصْدِ هُوَ فِي نَفْسِهِ خَطِيئَةٌ فَلَوْ كَانَ عِلَّةً لِلْخَطِيئَةِ لَكَانَتِ الْخَطِيئَةُ عِلَّةً لِلْخَطِيئَةِ إِلَى غَيْرِ نَهَائَةٍ وَهَذَا بَاطِلٌ فَأَذَا لَيْسَ يَخْطِئُ أَحَدٌ عَنْ سُوءِ قَصْدٍ لَكِنْ يَمَارِضُ ذَلِكَ قَوْلُهُ فِي أَيُّوبَ ٤ : ٢٧ « لَأَنْهُمْ أَدْبَرُوا عَنْ اللَّهِ بِسُوءِ قَصْدِهِمْ وَأَيُّوَانُ يَفْهَمُوا طَرِيقَهُ » وَالْإِدْبَارُ عَنْ اللَّهِ هُوَ الْخَطَا فَأَذَا قَدْ يَخْطِئُ بَعْضٌ عَنْ سُوءِ قَصْدٍ

والجواب ان يقال ان الانسان يشتهي الخير طبعاً على مثال كل ما سواه فاذا مال شوقه الى الشر فلما يحدث ذلك عن فساد في شيء من مبادئه فانه على هذا النحو يقع الخطأ في افعال الاشياء الطبيعية . ومبادئ الافعال الانسانية هي العقل والشوق . بقسميه اي الشوق العقلي الذي يقال له ارادة والشوق الحسي فاذا كما تقع الخطيئة احياناً في الافعال الانسانية عن نقص من جهة العقل كاختيئة الحاصلة عن الجهل ومن جهة الشوق الحسي كاختيئة الحاصلة عن الانفعال كذلك تقع احياناً عن نقص من جهة الارادة وهو فساد ترتيبها وانما يفسد ترتيب الارادة متى كانت احب الخير اقل . ولم يثار احتمال الضرر في الخير المحبوب حباً اقل يلزم عن ارادة ادراك الخير الاحب كما ان الانسان يريد ان يحمل قطع عضو من اعضائه عن علم وروية ايضاً وقاية للحياة التي هي احب اليه وعلى هذا النحو متى كانت الارادة الفاسدة الترتيب تؤخر خيراً زمنياً كالنهي او اللذة على ترتيب العقل او الشريعة الالهية او على محبة الله او نحو ذلك لزم انها تريد فقد خير روحي في سبيل ادراك خير زمني . وليس الشر شيئاً سوى عدم خير ما وبهذا الاعتبار قد يريد انسان عن علم وروية شراً روحياً مما هو شر مطلق لعدم به خير روحي توصل الى ادراك خير زمني وبهذا المعنى يقال انه يخطئ عن سوء قصد لا يثاره الشر عن علم وروية

اذا اوجب على الاول بان الجهل قد يبني العلم الذي به يعلم الانسان بالاطلاق ان ما يفعل شر وحينئذ يقال انه يخطئ عن جهل . وقد يبني العلم الذي به يعلم الانسان ان ذلك شر الآن كما اذا خطئ عن افعال . وقد يبني العلم الذي به يعلم الانسان ان هذا الشر لا يبني احتماله لادراك ذلك الخير مع عدمه بالاطلاق ان هذا شر وبهذا المعنى يوصف بالجهل من يخطئ عن سوء قصد وعلى الثاني بان الشر لا يمكن ان يكون مقصوداً لذاته من احد بل يمكن ان

يكون مقصوداً الاجتناب شرّاً أو اجتناب خيراً آخر كما تقدم في جرم الفصل
وفي هذه الحال يؤثر الانسان ادراك الخير المقصود لذاته من غير ان يراه قادحاً
في الخير الآخر كالفاجر الذي يريد ان يتمتع باللذة من دون اهانة الله ولكنه
لو خيّر في احدهما لآثر اهانة الله بالخطأ على حرمانه اللذة

وعلى الثالث بان سوء القصد الذي تُملأ به الخطيئة يجوز ان يكون المراد به
سوء القصد الملكي اي الذي بالملكة فان الفيلسوف قد اطلق سوء القصد على
الملكة القبيحة في الخلق كـ ٢ ب ٦ كما تطلق الفضيلة على الملكة الحسنة
وعلى هذا يقال لانسان انه يخطأ عن سوء قصد لانه يخطأ عن ميل الملكة وان
يكون المراد به سوء القصد الفعلي سواء اطلق سوء القصد على اثار الشر وعلى
هذا يقال لانسان انه يخطأ عن سوء قصد من حيث يخطأ باثار الشر او على
ذنب سابق يلزم عنه ذنب لاحق كمن يتعرض للاضرار بحسن حال اخيه عن
حسد وحينئذ لا يكون شيء بعينه علة لنفسه بل يكون الفعل الباطن علة للفعل
الظاهر وكون احدى الخطايا علة للآخرى لا يلزم عنه التسلسل جواز ان يقضى
الى خطيئة أولى ليست معللة لخطيئة سابقة كما يتضح مما مر في مب ٢٥ ف ٤

الفصل الثاني

في ان من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سوء قصد

يُختم الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس كل من يخطأ بالملكة يخطأ عن
سوء قصد لان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد يظهر انها ثقيلة جداً . وقد
يرتكب الانسان بالملكة خطيئة خفيفة كما اذا قال كلمة بطلاة . فاذا ليس كل
خطيئة صادرة عن الملكة تصدر عن سوء قصد

٢ وايضاً ان الافعال التي تصدر عن الملكة مماثلة للافعال التي تنشأ عنها
الملكات كما في الخلق كـ ٢ ب ٢ . والافعال السابقة للملكة الفاسدة لا تصدر

عن سوء قصد - فإذا كذلك الخطايا الصادرة عن الملكة لا تصدر عن سوء قصد
 ٣ وايضاً ان ما يرتكبه الانسان عن سوء قصد يلتذ به بعد ارتكبه كقوله
 في ام ١٤: ٢ « الذين يفرحون بصنيع الشر ويستهجون باقبح الاشياء » لان كل
 انسان يلذ له ان يدرك ما يقصده وان يفعل ما هو طبيعي له على نحو ما بالملكة.
 والذين يخطئون بالملكة يتلون بعد ارتكاب الخطيئة لان الاشرار اي ذوي
 الملكة الفاسدة يمتثلون ندامة كما في الخليقات لك ٩ ب ٤ . فإذا الخطايا الصادرة
 عن الملكة لا تصدر عن سوء قصد

لكن يعارض ذلك انه يراد بالخطيئة الصادرة عن سوء قصد الخطيئة
 الصادرة عن اضرار الشر وكل شيء يتعلق اثاره بما يميل اليه بملكته كما ورد في
 الخليقات لك ٦ ب ٢ عند الكلام على الملكة الصالحة . فإذا الخطيئة الصادرة عن
 ملكة تصدر عن سوء قصد

والجواب ان يقال ان خطأ ذي الملكة والخطأ عن الملكة ليسا واحداً بينه
 فان استعمال الملكة ليس ضرورياً بل خاضعاً لارادة صاحبها ولذلك عرفت
 الملكة بانها ما يستعملها صاحبها متى شاء ومن ثمة فكما قد يحدث ان صاحب
 الملكة الفاسدة يندفع الى فعل التفضيلة لان العقل لا يفسد كل الفساد بالملكة
 التقيية بل يبقى فيه شيء سالم من الفساد يتمكن به الخاطئ من فعل بعض الامور
 الصالحة كذلك قد يحدث ايضاً ان صاحب الملكة لا يفعل احياناً بالملكة بل
 بما يؤثر فيه من الانفعال او بالجهل ايضاً . لكنه كلما استعمل الملكة الفاسدة
 وجب ان يخطئ عن سوء قصد فان كل ذي ملكة يجب ما يلائمه بحسب
 ملكته لقوته لانه يصير طبيعياً له على نحو ما من حيث ان العادة والملكة تستعمل
 الى طبيعة . وما كان ملائماً لانسان بحسب الملكة الفاسدة هو الذي ينفي الخير
 الروحي وهذا يلزم منه ان الانسان يؤثر الشر الروحي ليدرك الخير اللائق له

بحسب الملكة وهذا هو الخطأ عن سوء قصد وبذلك يظهر ان كل من يخطئ بالملكة يخطئ عن سوء قصد

اذ اوجب على الاول بان الخطايا العرضية لا تنفي الخير الروحي الذي هو نعمة الله او محبته فلا يقال لما اذن شروراً مطلقاً بل من وجه ومن ثمة لا يجوز ان يقال للملكات قبيحة مطاقاً بل من وجه فقط

وعلى الثاني بان الافعال التي تصدر عن اشكات انما تمثل الافعال التي تنشأ عنها الملكات بالنوع لكنها تشاركها مفارقة الكمال للناقص وبمثل هذا تغترق الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصد عن الخطيئة التي ترتكب عن انفعال

وعلى الثالث بان من يخطئ بالملكة يلتذ دائماً بما يفعله بها ما دام مستعملاً لها الا انه لما كان يستطيع ان لا يستعملها بل ان يوجه الى شيء آخر نظر العقل الذي لا يفسد كل الفساد جاز ان يحدث انه متى لم يكن مستعملاً للملكة يتألم بما يرتكبه بها . الا انه يقلب ان هؤلاء يتوبون عن الخطيئة لا لكرهتهم لما في نفسها بل لما يقترب عليها من الضرر

الفصل الثالث

في ان من يخطئ عن سوء قصد هل يخطئ بالملكة

يخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان من يخطئ عن سوء قصد يخطئ بالملكة فقد قال الفيلسوف في الحقيقات ك ٥ ب ٦ ان ليس كل فعل ما ينافي العدل على مثال ما يفعله الجائري عن اضرار بل ذلك خاص بصاحب الملكة فقط . والخطأ عن سوء قصد هو الخطأ عن اضرار الشريكاً مرة في ١ . فاذا ليس يخطئ عن سوء قصد الا صاحب الملكة فقط

٢ وايضاً قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ١٠ ب ٣ « ليس احد تلاشي قوته او تضعف دفة بل من الضرورة ان نخطئ تدريجياً » والانحطاط الاعظم

في ما يظهر ان يخطأ الانسان عن سوء قصد . فاذا ليس يصل الانسان الى الخطأ
عن سوء قصد دفعة من الاول الامر بل بالمادة الطويلة التي يمكن ان ينشأ
عنها ملكة

٣ وايضاً كلما خطئ انسان عن سوء قصد وجب ان تميل الارادة من نفسها
الى الشر الذي تؤثره والانسان لا يميل بطبيعة القوة الى انشر بل بالاحرى الى
الخير فاذا ثرت الشر وجب ان يكون ذلك لسبب ضارٍ وهو الانفعال او
الملكة . ومن يخطأ عن انفعال فليس يخطأ عن سوء قصد بل عن مرض كما
مؤ في م ٧٧ ف ٣ . فاذا كلما خطئ انسان عن سوء قصد وجب ان يخطأ
عن ملكة

لكن يدرى ذلك ان نسبة الملكة القبيحة الى اثار الشر كنسبة الملكة
الصالحة الى اثار الخير . ومن لم تكن له ملكة النضيلة يؤثر احياناً ما هو
خير مخصص بالفضيلة فاذا كذلك من لم تكن له ملكة فاسدة يمكن ان يؤثر
الشر احياناً وهذا هو الخطأ عن سوء قصد

والجواب ان يقال ان نسبة الارادة الى الخير ليست كنسبتها الى الشر فهي
تمتع بطبيعة قوتها الى خير العقل على انه موضوعها الخاص ولهذا يقال ان كل
خطية متنافية للطبيعة واما انعطافها الى الشر باثارها اياه فلا بد ان يعرض من
علة أخرى وهو قد يعرض احياناً من نقص من جهة العقل كما اذا خطئ
انسان عن جهل وقد يعرض من شدة انشوق الحسي كما لو خطئ عن انفعال
الا انه ليس في احد هذين الامرين خطأ عن سوء قصد بل انما يخطأ الانسان
عن سوء قصد متى تحركت الارادة الى الشر من نفسها وهذا يقع على نحوين
اولاً بما يكون في الانسان من هيئة فاسدة باعثة على الشر بحيث ان بعض
الشهوات يصير تلك الهيئة ملائماً للانسان وبملاؤه فتوجه الى الارادة باعتبار

ملازمة لها توجهها الى خير لان كل شيء يتوجه في نفسه الى ما يلائمه وهذه
 الهيئة الفاسدة اما ملكة مكتسبة بالعادة التي تستحيل الى طبيعة او حال ناشئة
 عن سقم البدن كمن يكون فيه اميال طبيعية الى بعض الخطايا بسبب فساد
 الطبيعة فيه . وثانياً بزوال مانع كمن يمتنع عن الخطأ لالكراهية الخطيئة لذاتها
 بل رجاء للحياة الابدية او خوفاً من جهنم فانه اذا زال الرجاء باليأس او الخوف
 بالطمع لزم انه يخطأ عن سوء قصد دون وازع . فعلى هذا اذن يتضح ان
 الخطيئة الصادرة عن سوء قصد لا بد ان يتقدمها في الانسان فساد ترتيب لكنه
 لا يكون دائماً ملكة فلا يلزم بالضرورة ان من يخطأ عن سوء قصد يخطأ بالملكة
 اذاً الجيب على الأول بان الفعل على نحو ما يفعل الجائر ليس فعل امور غير
 عادلة عن سوء قصد فقط بل فعلها مع لذة ودون معارضة شديدة من جهة
 العقل ايضاً وهذا خاص بصاحب الملكة

وعلى الثاني بان الانسان ليس يخطئ الى ان يخطأ عن سوء قصد بداهة بل لا
 بد ان يتقدم ذلك شيء وهذا ليس دائماً منك كما تقدم قريباً
 وعلى الثالث بان ما لاجله تمطف الارادة الى الشر ليس دائماً ملكة او انفعالا
 بل يجوز ان يكون شيئاً آخر كما تقدم قريباً

وعلى الرابع بانه ليس الحكم في اتيار الخير واتيار الشر واحداً فان الشر لا ينفك
 اصلاً عن خير الطبيعة واما الخير فيعوز ان ينفك عن شر الذنب انفكاكاً تاماً

الفصل الرابع

في ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هل هي اقرب الى الخطيئة الصادرة عن انفعال
 يخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد ليست
 اقرب الى الخطيئة الصادرة عن انفعال فان الجهل يرى من الخطيئة كلها او
 بعضها . وجهل من يخطأ عن سوء قصد اعظم من جهل من يخطأ عن انفعال

لان من يخطأ عن سوء قصدٍ يجهل المبدأ وهو اعظم الجهل كما قال الفيلسوف
في الحقيقت لك ب ٨ لانه يخطئ في اعتبار الغاية التي هي المبدأ في الامور
العلمية . فاذا من يخطأ عن سوء قصدٍ فهو اكثر تبرؤاً من الخطيئة من يخطأ
عن انفعال

٢ وايضاً كلما كان الباعث على الخطأ اقوى كانت الخطيئة اخف من
يندفع الى الخطيئة بانفعال اشد سيرة ومن يخطأ عن سوء قصدٍ يندفع الى
الخطيئة من المللثة التي هي البعث على الخطيئة من الانفعال . فاذا الخطيئة
الصادرة عن المللثة اخف من الخطيئة الصادرة عن الانفعال

٣ . وايضاً ان الخطأ عن سوء قصدٍ هو الخطأ عن اثار الشر . ومن يخطأ عن
انفعال فهو يثر الشر ايضاً . فاذا ليس اخف خطأ من يخطأ عن سوء قصدٍ
لكن يمارض ذلك ان الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصدٍ تستوجب للعقاب
عقاباً اشد كقوله في ايوب ٣٤ و٢٦ و٢٧ « يضرب المنافقون في موقف
الناظرين لانهم ادبروا عنه بسوء قصدٍ » وليس يزداد العقاب الاثقل للذنوب
فالخطيئة اذن تزداد ثقلًا بصدورها عن سوء قصدٍ

والجواب ان يقال ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ اثقل من الخطيئة
الصادرة عن انفعال لثلاثة اوجه - اما اولاً فلانه لما كانت الخطيئة توجد
اولاً واصالة في الارادة فكما كانت حركة الخطيئة اخص بالارادة كانت
الخطيئة اثقل عند التساوي في ماسوى ذلك . ومتى خطئ عن سوء قصدٍ
كانت حركة الخطيئة اخص بالارادة لتحركها الى الشر من نفسها مما لو خطئ
عن انفعال لكون الارادة تبعث اذ ذلك على الخطأ من امر خارجٍ فالخطيئة
اذن تنقل بصدورها عن سوء قصدٍ وكلما كان سوء القصد اقوى كانت اثقل
واما بصدورها عن الانفعال فتخفف وكلما كان الانفعال اقوى كانت اخف -

واما ثانياً فلأن الانفعال الذي يصفى الارادة الى الخطأ يزول بسرعة فيرجع
الانسان بسرعة الى القصد الحسن تائباً عن خطيئته واما الملكة التي بها يخطئ
الانسان عن سوء قصد فانها كيفية راسخة ولذلك فمن يخطئ عن سوء قصد فانه
اكثر اصراراً على الخطأ ومن ثم قد شبه الفيلسوف في الحلقيات ك ٧ ب ٨
الفاجر الذي يخطئ عن سوء قصد بالمريض بمرض لازم والفاجر الذي يخطئ
عن انفعال بالمريض بمرض متقطع - واما ثالثاً فلأن من يخطئ عن سوء قصد
فانه يسيء النظر الى الغاية التي هي المبدأ في المفولات فنقصه اشد خطراً ممن
يخطئ عن انفعال لان هذا يوجه قصده الى غاية حسنة ولو تخلف هذا القصد
هنية بسبب الانفعال . والنقص في المبدأ هو دائماً في غاية القبح . وبذلك يتضح
ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد اثقل من الخطيئة الصادرة عن انفعال
اذاً اجيب على الاول بان جهل الانتخاب المتبني عليه الاعتراض لا يبرئ
من الخطيئة ولا يخففها كما مر في مب ٢٦ ف ٣ و ٤ فزيادة اذن لا يزيد بها خفة
وعلى الثاني بان الانفعال بمنزلة دافع خارج بالنسبة الى الارادة والملكة بمنزلة
دافع داخل فليس حكمهما واحداً
وعلى الثالث بان بين خطأ المؤثر والخطأ عن ايثار فرقاً فان من يخطئ عن
انفعال يخطئ مؤثراً لكن لا عن ايثار اذ ليس الايثار فيه هو المبدأ الاول للخطيئة
لكنه يتأدى بالانفعال الى ايثار ما لو تعرض عن الانفعال لما آثره . واما من
يخطئ عن سوء قصد فانه يؤثر الشر لذاته كما مر في ف ١ ولهذا كان الايثار فيه
مبدأً للخطيئة ومن ثم يقال انه يخطئ عن سوء قصد



البحث التاسع والسبعون

في الملل الخارجة للخطيئة واولاً من جهة الله - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الملل الخارجة للخطيئة واولاً من جهة الله وثانياً من جهة الشيطان وثالثاً من جهة الانسان اما الاول فالبحث فيه ينود على اربع مسائل - ١ في ان الله هل هو علة الخطيئة - ٢ في ان فعل الخطيئة هل هو صادر عن الله - ٣ في ان الله هل هو علة النعم والصلاة - ٤ في ان هذين هل يقتضيهما خلاص الذين يسمون 'او يتصلبون

الفصل الأول

في ان الله هل هو علة الخطيئة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الله هو علة الخطيئة فقد قال الرسول في روا ٢٨: عن بعضهم « اسلمهم الله الى رأيهم مردول حتى يفعلوا ما لا يليق » وكعب الشارح على ذلك « ان الله يفعل في قلوب الناس عاطفاً ارادتهم الى كل ما يبتغون خيراً او شراً » وفعل ما لا يليق والانطاف بالارادة الى الشر خطيئة فانه اذن هو علة الخطيئة في الناس

٢ وايضاً قيل في حك ١١:١٤ « مخنوقات الله صنعت للكراهة ولوسوسة نفوس الناس » وبرد بالوسوسة عادة الاغرائه بالخطأ . والمخنوقات لم تصنع الا من الله كما مر في ق ١ مب ٤ ف ١ ومب ٦٥ ف ١ . فيظهر اذن ان الله هو علة الخطيئة لاغرائه الناس بالخطأ

٣ وايضاً كل ما كان علة للعلة فهو علة للمعلول والله هو علة الاختيار الذي الذي هو علة الخطيئة . فهو اذن علة الخطيئة

٤ وايضاً كل شر فهو مقابل للخير . وكون الله علة لشر العقاب ليس بتافي خبرجه فقد قيل عن هذا الشر في لش ٧:٤٥ ان الله هو « خالق الشر » وفي

عاً ٦٠:٣ « أَيْ كَوْنُهُ فِي الْمَدِينَةِ شَرٌّ وَلَمْ يَفْعَلْهُ الرَّبُّ » فَاذًا لَا يَنَافِي خَيْرِيَّةُ اللَّهِ أَيْضًا
كَوْنُهُ عَلَةً لِلذَّنْبِ

لَكِنْ يَمْرُضُ ذَلِكَ قَوْلُهُ فِي حِكْمَةِ ٢٥: ١١ عَنْ اللَّهِ « لَا يَمُتُّ شَيْئًا مِمَّا صَنَعْتَ »
وَاللَّهُ يَمُتُّ الْخَطِيئَةَ كَقَوْلِهِ فِي حِكْمَةِ ٩: ١٤ « اللَّهُ يَمُتُّ الْمُنَافِقَ وَيَتَقَاهُ » فَلَيْسَ
اللَّهُ أَذْنَ عَنِ الْخَطِيئَةِ

وَالْجَوَابُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ لِنَاسٍ يَكُونُ عَلَةً لَخَطِيئَتِهِ أَوْ خَطِيئَةِ غَيْرِهِ عَلَى نَحْوَيْنِ
أَوَّلًا بِالْإِصَالَةِ وَذَلِكَ بِعَطْفِهِ أَرَادَتَهُ أَوْ أَرَادَةَ الْغَيْرِ إِلَى الْخَطَا وَثَانِيًا بِالتَّبَعِيَّةِ وَذَلِكَ
مَتَى لَمْ يَعْرِفْ بَعْضُ النَّاسِ عَنِ الْخَطِيئَةِ وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي مَزْمُورِ ١٨: ٣ « إِذَا
لَمْ تَقُلْ لِلْمُنَافِقِ أَنْتَ تَمُوتُ مَوْتًا فَمِنْ يَدِكَ أُطْلَبَ دَمُهُ » وَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ عَلَةً
لَخَطِيئَتِهِ أَوْ خَطِيئَةِ غَيْرِهِ بِالْإِصَالَةِ لِأَنَّ كُلَّ خَطِيئَةٍ أَمَّا تَقَعُ بِالْإِنْجِيزِ عَنِ التَّرْتِيبِ
الْمُتَّبَعِ إِلَيْهِ تَعَالَى عَلَى أَنَّهُ الْغَايَةُ . وَاللَّهُ يُوجِبُ كُلَّ شَيْءٍ وَيُجَوِّدُهُ إِلَى نَفْسِهِ عَلَى أَنَّهُ
الْغَايَةُ الْقَصْوَى كَمَا قَالَ دِيُونِيسِيُوسُ فِي الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ ب ١ فَيَمْتَنِعُ أَذْنَ أَنْ
يَكُونَ عَلَةً لَعُدُولِهِ أَوْ عُدُولِ غَيْرِهِ عَنِ التَّرْتِيبِ الْمُتَّبَعِ إِلَى نَفْسِهِ وَهَكَذَا يَمْتَنِعُ أَنْ
يَكُونَ عَلَةً لِلْخَطِيئَةِ بِالْإِصَالَةِ . وَكَذَلِكَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عَلَةً لَهَا بِالتَّبَعِيَّةِ فَقَدْ يَمْرُضُ
أَنَّ اللَّهَ لَا يَمِينُ بَعْضًا عَلَى اجْتِنَابِ الْخَطَايَا مَعَ أَنَّهُ لَوْ أَعَانَهُمْ لَمَا خَطَّوْا إِلَّا أَنَّ هَذَا
كُلُّهُ يَفْعَلُهُ بِحَسَبِ تَرْتِيبِ حِكْمَتِهِ وَعَدْلَانِهِ لِأَنَّهُ هُوَ الْحَكْمَةُ وَالْعَدَالَةُ فَلَا تَعُودُ إِلَيْهِ
تَبْعَةٌ خَطَا الْغَيْرِ عَلَى أَنَّهُ عَمَلُ الْخَطِيئَةِ كَمَا أَنَّ الرَّبَّانَ لَا يُجَلِّلُ عَلَةً لِفَرْقِ السَّفِينَةِ
بِعَدَمِ تَدْيِيرِهَا لَهَا إِلَّا إِذَا اغْتَلَّ تَدْيِيرُهَا وَهُوَ مُقَدَّرٌ لَهُ وَوَاجِبٌ عَلَيْهِ وَبِذَلِكَ
يُظْهِرُ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ عَلَةً لِلْخَطِيئَةِ بِوَجْهِ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّ الْأَعْتَرِاضَ بِكَلَامِ الرَّسُولِ يُظْهِرُ حَالَهُ مِنْ نَفْسِهِ فَإِنَّهُ
إِذَا كَانَ أَنَّهُ يَلْمُ بَعْضَ النَّاسِ إِلَى رَأْيٍ مُرْذُولٍ فَقَدْ كَانَ لَمْ رَأْيٍ مُرْذُولٍ لِفَعْلٍ
مَالًا يَلِيقُ وَمَعْنَى إِسْلَامِهِ أَيَّامَهُ إِلَى رَأْيٍ مُرْذُولٍ أَنَّهُ لَمْ يَصْدَقْ عَنْ اتِّبَاعِ

رأيهم المردول على حد ما يقال انا نعرض للسكينة من لانتذب عنه - واما قول
اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ٢١ ان الذي منه أخذ الشرح « ان
الله يعطف ارادات الناس الى الخير والشر » فلما راد به ان الله يعطف الارادة الى
الخير بالاصاله والى الشر من حيث لا يئتمه كما تقدم على ان هذا يحدث ايضاً من
استحقاق خطية سابقة

وعلى الثاني بان اللام في قوله « المخلوقات صنعت للكرامة ووسوسة نفوس
الناس » ليست للتعليل بل للمعاقبة فان الله لم يصنع مخلوقات لشر الناس بل انما
يلزم ذلك عن حماقتهم ومن ثم قيل بعد ذلك « ونحنا لاقدام الجاهل » اي الذين
يتخذمون المخلوقات بمجهلهم لغير ما صنعت له ..

وعلى الثالث بان معلول العلة المتوسطة الصادر عنها من حيث هي خاضعة
لترتيب العلة الأولى يُسند ايضاً الى العلة الأولى اما اذا صدر عن العلة المتوسطة
من حيث هي متعددة ترتيب العلة الأولى فلا يُسند الى العلة الأولى كما لو فعل
الخادم شيئاً خلافاً لامر سيده فان ذلك لا يُسند الى سيده على انه علة له
وكذلك الخطيئة التي يرتكبها الاختيار خلافاً لامر الله لا تُسند الى الله على
انه علتها

وعلى الرابع بان العقاب يقابل خير الدآقب الذي يعدم كل خير والذنب
يقابل خير الترتيب المتجه الى الله فهو اذاً يقابل بالاصاله الخيرية الالهية فليس
اذاً حكم الذنب والعقاب واحداً

الفصل الثاني

في ان فعل الخطيئة هل هو صادر عن الله
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان فعل الخطيئة ليس صادراً عن الله فقد
قال اوغسطينوس في كتاب كمال البر ٢ « ليس فعل الخطيئة شيئاً من

الاشياء» وكل ما يصدر عن الله فهو شيء ما . فإذا ليس فعل الخطيئة صادراً
عن الله

٢ وايضاً ليس يجعل الانسان علة للخطيئة الا لكونه علة لفعل الخطيئة اذ
« ليس يفعل احدٌ بقصد الشر » كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ .
والله ليس علة للخطيئة كما مر في الفصل الآنف فهو اذن ليس علة لفعل الخطيئة
٣ وايضاً ان بعض الافعال فيسيحة وخطايا في نوعها كما يضرر مما مر في مب
١٨ ف ٥ . وكل ما كان علة لشيء فهو علة لما يلائمه في نوعه فلو كان الله علة
لفعل الخطيئة لكان علة للخطيئة . وهذا باطل كما مر بيانه في النصل السابق .
فإذا ليس الله علة لفعل الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان فعل الخطيئة حركة للاختيار . واردة الله علة لجميع
الحركات كما قال اوغسطينوس في اثنا عشر ٣ ب . في اذن علة لفعل الخطيئة
والجواب ان يقال ان فعل الخطيئة موجودٌ وفعلٌ وهو من كلا الوجهين
معلولٌ لله فان كل موجود كيف كان وجوده يجب ان يصدر عن الموجود الاول
كما يتضح مما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ . وكل فعل فانه يصدر
عن موجود بالفعل اذ ليس يفعل شيء الا من حيث هو موجودٌ بالفعل . وكل
موجودٌ بالفعل يُسند الى الفعل الاول وهو الله الذي هو فعلٌ بماهيته استناداً الى
الى علته فيلزم اذن ان الله علة لكل فعلٍ من حيث هو فعلٌ . الا ان الخطيئة
تدل على موجود وفعلٍ مع نقصٍ ما وهذا النقص صادرٌ عن علة مخلوقة اي
عن الاختيار من حيث يختلف عن ترتيب الفاعل الاول فهو اذن لا يُسند الى
الله على انه علة بل ان الاختيار كما ان نقص العرج يُسند الى اساق المعوجة على
انها علته لا الى القوة المحركة التي هي مع ذلك علة لكل حركة في العرج . وعلى
هذا فالله هو علة فعل الخطيئة لكنه ليس علة للخطيئة اذ ليس علة لحدوث

الفعل مع قصير

إذا اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس هناك بالشيء ما كان شيئاً بالاطلاق وهو الجوهر وهذا المعنى ليس فعل الخطيئة شيئاً وعلى الثاني بان الانسان ليس علة للفعل فقط بل للنقص اي لانه لا يخضع لمن يجب ان يخضع له وان كان هذا ليس مقصوداً منه بالذات ولذلك كان الانسان هو علة الخطيئة اما الله فانه علة للفعل وليس علة بوجه للنقص المصاحب للفعل فليس علة للخطيئة

وعلى الثالث بان الفعل والملكة لا يستندان الحقيقة النوعية من العدم القائمة به حقيقة الشر بل من موضوع يقارنه ذلك العدم وعلى هذا فالتقص الذي لا يجعل معلولاً لله يرجع الى نوع الفعل بالتمية لا على انه فصل نوعي

أَنْصَلُ الثَّالِثُ

في ان الله حل هو علة العمى والصلابة

يُنْخَطِ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس علة للعمى والصلابة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣ ان « الله ليس علة لقيح الانسان » والانسان يقيح بالعمى والصلابة . فاذا ليس الله علة للعمى والصلابة

٢ وايضاً قال فوليبيوس في كتاب الانتهايين ١ ب ١٩ ان « الله لا يعاقب على ما يصنعه » والله يعاقب على صلابة القلب كقوله في سي ٢٧:٣ « القلب القاسي عاقبته السوء » . فاذا ليس الله علة الصلابة

٣ وايضاً ليس يُسَدَّ معلول واحد الى علل متضادة . والعمى يملأ بشر الانسان اي بسوء قصده في حث ٢١:٢ « لان شرهم اعمام » وبالشيطان كقوله في ٢ كور ٤:٤ « الله هذا الدهر أعى بصائر الكفرة » وهاتان العلتان يظهر انهما مضادتان لله . فاذا ليس الله علة للعمى والصلابة

لكن يارض ذلك قوله في اش ١٠:٦ « أعم قلب هذا الشعب وثقل اذنيه »
وقوله في رو ٩: ١٨ « يرحم من يشاء ويقسي من يشاء »

والجواب ان يقال ان العمى والصلابة يدلان على امرين احدهما حركة قلب
الانسان المتعلق بالشر والمعرض عن التوراة الالهية وباعتبار هذا ليس الله علة للعمى
والصلابة كما انه ليس علة للخطيئة والثاني الخلو عن النعمة الذي يستلزم عدم
استنارة العقل بانور الاخي لاستقامة نظره وعدم لين قلب الانسان لاستقامة
سيرته والله باعتبار هذا علة للعمى والصلابة ولا بد من اعتبار ان الله علة كلية
لاستنارة النفوس كقوله في يو ٩: ١ « كان التوراة الحقيقي الذي ينير كل انسان »
أتى الى هذا العالم « كما ان الشمس علة كلية لاستنارة الاجرام لكن على فرق
بينهما فان الشمس تفعل منيرة بضرورة الطبيعة والله يفعل اختياراً بترتيب
حكيمته والشمس وان كانت من نفسها تثير جميع الاجرام الا انه اذا وجد في
بعضها عائق تركته مظلمة كما يظهر في الليث المعلق النوافذ غير ان الشمس ليست
علة لهذه الظلمة بوجه لانها لا تفعل برأي نفسها حتى لا ترسل نورها الى داخل
الليث بل انما علتها من اغلق النافذة واما الله فانه برأيه وحكمه لا يرسل نور
النعمة على من يجد فيه عائقاً فاذاً ليس علة خلو النعمة من يحمل دونها عائقاً فقط
بل الله الذي لا يوقى النعمة بحكمه ايضاً والله بهذا الاعتبار علة للعمى ولوقر
الاذنين وصلابة القلب — وهذه الامور تمتاز بحسب معلولات النعمة التي
تكمل العقل بوجهة الحكمة وتلين القلب بنار المحبة ولما كان ادراك العقل بخدمة
بالاخص حاسناً البصر والسمع اللذان احدهما وهو البصر يخدم الاستنباط والثاني
وهو السمع يخدم التهذيب جعل العمى للبصر والوقر للاذنين والصلابة للقلب
اذاً اجيب على الاول بانه لما كان العمى والصلابة من جهة خلو النعمة
نوعين من العقاب لم يصر الانسان بهما قبيحاً لكنه يصير قبيحاً بالذنب فيعاقب

بهما كما يعاقب بغيرهما

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على الصلاة باعتبار كونها ذنباً
وعلى الثالث بان الشرعة استحقاقية للعمى كما ان الذنب هو علة للعقاب وبهذا
الاعتبار يستدل الاعماء الى الشيطان من حيث يجر الى الذنب

الفصل الرابع

في ان العمى والصلاة هل يقصد بهما دائماً خلاص من يعمى ويتصلب
يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان العمى والصلاة يقصد بهما دائماً
خلاص من يعمى ويتصلب فقد قال اوغسطينوس في انكريدون ب ١١ « ان
الله تناهيه في الحرية لا يسمح اصلاً بحدوث شر ما لم يقدر ان يخلص منه
خيراً » فلان يقصد اذن خيراً بالشر الذي هو علة أولى . والله هو علة العمى
والصلاة كما مر في الفصل الآنف فيقصد اذن بهما خلاص من يعمى ويتصلب
٢ وايضاً في حك ١٣: ١ ان « الله لا يسره هلاك المنافقين » واذا لم يحوّل
عالم الى خيرهم يظهر ان هلاكهم يسره كما يظهر ان الطيب يسره الم المريض
اذا كان لا يقصد صحة بالدواء المر الذي يسقيه اياه . فانه اذن يحيل العمى الى
خير المصابين به

٣ وايضاً ان الله لا يجابي الوجوه كما في اع ١٠: ٣٤ وهو يقصد بعمى بعض
الناس خلاصهم كما جرى لبعض اليهود الذين عميت بصائرهم لئلا يؤمنوا بالمسيح
فخلصهم عدم الايمان على قتله فنجسوا في قلوبهم فاهتدوا كما ورد عن بعضهم في
اع ٢: ٣٧ على ما يتضح من قول اوغسطينوس في كتاب المسائل الانجيلية ٣
فانه اذن يحيل عمى الجميع الى خلاصهم

لكن يمارض ذلك انه لا ينبغي ان تفعل الشرور لتصدر الخيرات كما في
رو ٨: ٣٠ والعمى شر فانه اذن لا يعمى بعض الناس لاجل خيرهم

والجواب ان يقال ان العى تميد للخطيئة والخطيئة تؤدي الى امرين احدهما الهلاك وهذا تؤدي اليه بالذات والتالي الشفاء من حيث ان الله يسمح بسقوط بعض الناس في الخطيئة حتى اذا عرفوا خطيئتهم يتواضعون ويتوبون كما قال اوجسطينوس في كتاب الطبيعة والمنة ب ٢٧ و ٢٨ وهذا تؤدي اليه برحمة العناية الالهية فالعى اذن يؤدي من طبعه الى هلاك صاحبه وهذا يُجمل معلولاً للذل لكنه قد يكون برحمة العناية الالهية مؤقتاً على مثال الدواء فيؤدي الى شفاء صاحبه. الا ان هذه الرحمة لا تنافى على جميع المصايين بالعى بل على المنتخبين فقط الذين « كل شيء » يعاونهم للغير » كما سيُفرو ٢٨: ٨. فاذا من الناس من يؤدي بهم العى الى الشفاء ومنهم من يؤدي بهم الى الهلاك كما قال اوجسطينوس في كتاب المسائل الانجيلية ٣

اذا اجيب على الاول بان كل ما يفعله الله او يسمح به من اشرف فانه يُقصد به خيرٌ ما لكنه لا يُقصد به دائماً خير صاحب الشر بل قد يُقصد به احياناً خير غيره او خير الكون كله ايضاً كما يقصد ببحور الظالمين خير الشهداء وكما يقصد بعقاب المذنبين بمجد عدله

وعلى الثاني بان الله لا يسره هلاك الناس باعتبار الهلاك بل باعتبار عدله او باعتبار ما يحصل عن ذلك من الخير

وعلى الثالث بان توجيه الله عى بعض الناس الى خلاصهم هو من مقاصد رحمته واتجاه عى غيرهم الى هلاكهم من مقاصد عدله. وانافسة الله رحمته على بعض الناس لاعلى جميعهم لاجل محابة الوجوه سيف الله كما مر في ق ١ ب ٢٣ ق ٥

وعلى الرابع بانه ليس ينبغي ان نُفعل شرور الذنب لكي تصدر الخيرات واما شرور العقاب فينبغي انزالها لاجل الخير

البحثُ الثامن

في علة الخطيئة من جهة الشيطان — وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الشيطان ومدار البحث في ذلك على أربع مسائل — ١ في أن الشيطان هل هو علة قريية للخطيئة — ٢ في أنه هل يجر إلى الخطأ باندفاعه في الباطن — ٣ في أنه هل يستطيع أن يضطر إلى الخطأ — ٤ هل تصدر جميع اغتيابا باغرائه

الفصل الأول

في أن الشيطان هل هو علة قريية لخطأ الانسان

يُخطئ إلى الأول بان يقال : يظهر أن الشيطان علة قريية لخطأ الانسان فان الخطيئة توجد أولاً في ميل الارادة وقد قال أوغسطينوس في الثالث ك ٤ ب ٢ « أن الشيطان يلقي في جماعته امبالاً خيفة » وقال بيدا في كلامه على اع ٥ : ٣ « أن الشيطان يجر النفس إلى محبة الشر » وقال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم أن « الشيطان يلا قلوب اناس شهوات خفية » فالشيطان اذن علة قريية للخطيئة

٢ وايضاً قال ابرونيموس في رده على يوفينيانوس ك ٢ « كما ان الله هو مكل الخير كذلك الشيطان هو مكل الشر » والله علة قريية لخيراتنا . فالشيطان اذن علة قريية لخطايانا

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في بعض المواطن من الخلقيات ان لا بد للراي الانساني من مبدأ خارج . والراي الانساني لا يتعلق بالخيرات فقط بل بالشرور ايضاً . فاذا كما ان الله يحرك إلى الراي الحسن فيكون بذلك علة قريية للخير كذلك الشيطان يحرك الانسان إلى الراي القبيح فيكون الشيطان بذلك علة قريية للخطيئة

لكن يمرض ذلك ان اوغسطينوس اثبت في كتاب الاختيار اب ١١ ان
« الشهوة لا تسترق عقل الانسان بشي سوى ارادته » والشهوة لا تسترق
الانسان الا بالخطيئة . فلا يجوز اذن ان يكون الشيطان علة للخطيئة بل ارادة
الخاصة فقط

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعل من الافعال فاذا انما يكون شي علة
قريبة للخطيئة على نحو ما يكون علة قريبة لفعل فاعل وهذا لا يتبع الا يكون
المبدأ الخاص لذلك الفعل يحرك الى الفعل . والمبدأ الخاص لفعل الخطيئة هو
الارادة لان كل خطيئة ارادية فاذا لا يمكن ان يكون علة قريبة للخطيئة الا ما
يقدر على تحريك الارادة الى الفعل وقد اسلفنا في مب ٩ ف ١ و ٤ و ١ وق ١
مب ١٠٥ ف ٤ ان الارادة يمكن تحركها من امرين احدهما الموضوع كقولنا
ان المشتى المتصور يحرك الشوق والثاني ما يعطى الارادة من داخل الى ان
تريد وليس هذا الا الارادة نفسها او الله كما مر بيانه في مب ٩ ف ٣ وما يليه
وقد مر في البحث الآنف ف ١ ان الله لا يمكن ان يكون علة للخطيئة فيلزم
اذن ان ليس للخطيئة الانسان علة قريبة من هذه الجهة سوى ارادته وحدها
واما من جهة الموضوع فيجوز ان يكون للارادة محركات ثلاثة ولها الموضوع
المعرض عليها كقولنا ان الطعام يثير شهوة الاكل في الانسان وثانيها من يمرض
او يقدم هذا الموضوع وثالثها من يقع بان الموضوع المعرض يتضمن حقيقة الخير
لان هذا ايضا يمرض على نحو ما على الارادة موضوعها الخاص الذي هو خير
العقل الحقيقي او الظاهري فباعتبار الاول تحرك ارادة الانسان الى الخطأ من
المحسوسات الخارجة وباعتبار الثاني والثالث يجوز ان يغري بالخطأ اما الشيطان
او الانسان ايضا وذلك اما بتقديم شي مشتى للحس او باقناع العقل . على انه
لا يجوز ان يكون شي من هذه الثلاثة علة قريبة للخطيئة فان الارادة لا تتحرك

ضرورة من موضوع الامن العامة القصوى كما مر في مب ١٠ ف ٢ وق ١ مب ١٠٥ ف ٤ فلا يكون من ثمه علة كافية للخطيئة لالشيء الخارج المعروض ولا الذي يعرضه ولا الذي يُفنع فيلزم ان الشيطان ليس علة قريبة وكافية للخطيئة بل علة مُقتنة او مقترنة المشتبه فقط
إذا اجب على الاول بان كل تلك النصوص وما قد يوجد من امثالها ينبغي حملها على ان الشيطان يحير الى الخطيئة مغرياً او مقدماً بعض المشتبهات وعلى الثاني بان ذلك التشبيه يجب اعتباره بمعنى ان الشيطان هو علة خطايانا على نحو ما كما ان الله هو علة خيراتنا على نحو ما لا بمعنى اتحاد وجه العلة فيها فان الله علة للغيرات بتحركه الارادة باطناً وهذا يمنع على الشيطان وعلى الثالث بان الله هو المبدأ الكلي لكل حركة انسانية باطنة واما ميل الارادة الانسانية الى الرأي القبيح فيحصل قصداً عن الارادة الانسانية وانما يحصل عن الشيطان بطريق الاغراء وتقديم المشتبهات

الفصل الثاني

في ان الشيطان هل يستطيع ان يحير الى الخطيئة بالاغراء الباطني يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشيطان لا يستطيع ان يحير الى الخطيئة بالاغراء الباطني فان الحركات النفسانية الباطنة افعال حيوية . وليس يمكن ان يصدر فعل حيوي الا عن مبدأ داخل ولو كان من افعال النفس النباتية التي هي ادون افعال الحيوة . فاذاً ليس يقدر الشيطان ان يفري الانسان بالشر بالحركات الباطنة

٢ وايضاً ان جميع الحركات الباطنة تنشأ بحسب نظام الطبيعة عن الحواس الظاهرة وليس يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الطبيعة الا الله وحده كما مر في ق ١ مب ١١٠ ف ٤ . فاذاً ليس للشيطان ان يفعل شيئاً في حركات الانسان

الباطنة الا بحسب ما يظهر للحواس الظاهرة

٣ وايضاً ان افعال النفس الباطنة هي التعقل والوهم . والشيطان لا يستطيع ان يفعل شيئاً في احدهما فهو ليس يرسم شيئاً في العقل الانساني كما مر في ق ١ مب ١١١ ف ٣ ويظهر ايضاً انه لا يستطيع ان يرسم شيئاً في الخيال لان الصور الوهمية هي اشرف من الصور القائمة في مادة محسوسة لكونها اعظم روحانية منها ومع ذلك فالشيطان لا يستطيع ان يطبع هذه كما يظهر مما اسلفناه في ق ١ مب ١١٠ ف ٢ فهو اذن لا يستطيع ان يجر الانسان الى الخطيئة بالحركات الباطنة .

لكن يعارض ذلك ان هذا يستلزم كون الشيطان لا يجرّب الانسان اصلاً الا بان يظهر له على وجه محسوس وهذا بين البطلان والجواب ان يقال ان جزء النفس الباطن عقلي وحسي فالعقلي يشمل العقل والارادة وقد تقدم في التمهيد كيفيّة نسبة الشيطان الى الارادة اما العقل فانه يتحرك بالذات من شيء يثيره لادراك الحق وهذا ليس يقصده الشيطان في الانسان بل انما يقصد بالحري القاء حجاب الظلمة على عقله ليرضي بالخطيئة وهذه الظلمة انما تنشأ من جهة الخيال والشوق الحسي ومن ذلك يظهر ان فعل الشيطان الباطن كله مقصور على الخيال والشوق الحسي وبتهييج احدهما يستطيع ان يجرّ الانسان الى الخطيئة فانه يستطيع ان يسعى لان يتخلل في الواهمة صور خيالية ويستطيع ايضاً ان يبيح الشوق الحسي الى بعض الانفعالات .

فقد اسلفنا في ق ١ مب ١١٠ ف ٣ ان الطبيعة الجسمية تتفاد طبعاً للروحانية في الحركة المكانية فاذاً يمكن للشيطان ايضاً ان يحدث كل ما يمكن حصوله عن الحركة للمكانية في الاجرام الساقطة ما لم تصده القدرة الالهية واما تمثل بعض الصور في الخيال فيتبع احياناً الحركة المكانية فقد قال الفيلسوف في كتاب التوم

والعقطة ب ٣ « متى قام الانسان بفحدر دم كثير على المبدأ الحسي فتتحدرد معه الحركات » اي الصور المرتسمة المتادية عن حركات المحسوسات والمحافظة في الاشباح المحسوسة « وتحرك المبدأ الادراكي » حتي تظهر كما لو كان المبدأ الحسي يتحرك حيث تد من الاشياء اخذجة . فاذا يمكن للشيطان ان يحدث هذه الحركة المكانية في ارواح الناس او اخلاطهم في حال نومهم او يفتظتهم وهكذا يحصل في خيال الانسان بعض الصور الوهمية وكذلك الشوق الحسي ايضاً فانه يشور الى بعض الانفعالات بحركة مخصوصة في القلب والارواح وهذا ايضاً يمكن ان يكون للشيطان فيه بدء . ومن هياج بعض الانفعالات في الشوق الحسي يلزم كون الانسان اشد ادراكاً تحركة او الصورة المحسوسة الصائرة بالوجه المتقدم الى المبدأ الادراكي لان « المحبين يتحركون باقل شبه الى تصور الشيء » المحبوب » كما قال الفيلسوف في الكتب المتقدم ب ٢ ويعرض ايضاً من تبيع الانفعال ان يحكم بوجود طلب ما يعرض على الوهم لان من استولى عليه الانفعال يظهر له خيراً ما ينزع اليه بلافعال . والشيطان بهذا الوجه يمر باطلاً الى الخطيئة

اذا اجيب على الاول بان افعال الحياة وان كان مصدرها دائماً مبدأ داخلياً الا انه يجوز ان يعاون عليها بعض القواصل الخارجية كما تعاون الحرارة الخارجية ايضاً على افعال النفس النباتية حتى يسهل هضم الغذاء .

وعلى الثاني بان ظهور الصور الموهومة على ما تقدم ليس خارجاً كل الخروج عن نظام الطبيعة ولا يحدث بالامر فقط بل بالحركة المكانية كما تقدم في

جزم الفصل

ومن ذلك يضع الجواب على الثالث لان تلك الصور مستفادة في اول الامر من المشاعر

الفصل الثالث

في ان الشيطان هل يستطيع ان يضطر الى الخطأ

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشيطان يستطيع ان يضطر الى الخطأ فان من كان اعظم قدرة يستطيع ان يضطر من دونه في القدرة . وقد قيل عن الشيطان في ايوب ٢٤: ٤١ « ليس لقدرة نظير على الارض » فهو اذن يستطيع ان يضطر الانسان الارضي الى الخطأ

٢ وايضاً ان عقل الانسان لا يمكن تحركه الا بما يُعرض على الحس من الخارج ويتل في الخيال لان منشأ كل ادراك لنا من الحس و « لا يمكن العقل من دون الصورة الخيالية » كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠ . والشيطان يستطيع ان يحرك خيال الانسان كما تقدم في الفصل الاتف وان يحرك الحواس الظاهرة ايضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١٢ ان « هذا الشر » يعني الصادر عن الشيطان « ينساب في جميع منافذ الحواس فانه يقترب بالصور ويصاحب الالوان ويمتلئ بالاصوات ويمتزج بالطعم » فهو اذن يستطيع ان يعيل عقل الانسان بالضرورة الى الخطأ

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ٤ « متى اشتغل الجسد ما يضاد الروح فهناك خطيئة » والشيطان يستطيع ان يحدث شهوة الجسد كما يحدث سائر الانفعالات على النحو الذي تقدم في الفصل السابق . فهو اذن يستطيع ان يضطر الى الخطأ

لكن يعارض ذلك قوله في ١ بط ٥: ٨ و « ان الشيطان خصمكم كالاسد الزائر يجول ملتصقاً من يتلمه فقاوموه راسخين في الايمان » ولو كن الانسان يصرح منه بالضرورة لذهب هذا الحضر سدى . فهو اذن لا يستطيع ان يضطر الانسان الى الخطأ

والجواب ان يقال ان الشيطان ما لم يُدْعَ من الله يستطيع بقوته ان يضطر انساناً الى اصدار فعل هو في جنسه خطيئة لكنه لا يستطيع ان يضطر الى الخطأ وهذا يظهر من ان الانسان لا يقاوم ما يحركه الى الخطأ الا بالعقل الذي يستطيع ان يمنع استعماله بالكلية بتحريك الخيال والشوق الحسي كما يظهر في المسوسين الا انه متى تعطل العقل على هذا التحريك ما يفعله الانسان لا يُحسب عليه خطيئةً واما اذا لم تعطل العقل بالكلية فيمكن له من تلك الجهة السالبة ان يقاوم الخطيئة كما مرّ في مب ٧٧ ف ٧. وبذلك يتضح ان الشيطان لا يستطيع بوجه من الوجوه ان يضطر الانسان الى الخطأ

اذا اُجيب على الاول بان ليس كل قدرة اعظم من الانسان تستطيع ان تحرك ارادة الانسان بل انما يستطيع ذلك الله وحده كما مرّ في مب ٦٩ ف٦ وعلى الثاني بان ما يُدرك بالحواس او الخيال لا يحرك الارادة بالضرورة متى كان الانسان مستملاً للعقل. وهذا الادراك لا يعطل العقل دائماً وعلى الثالث بان شهوة الجسد ضد الروح متى قاومها العقل في الحال ليست خطيئة بل موضوعاً لممارسة الفضيلة وعدم مقاومة العقل لها ليس في قدرة الشيطان فلا يستطيع اذن ان يضطر الى الخطيئة

الفصل الرابع

في ان خطايا الناس هل تحدث كلها باغراء الشيطان

يُخَطَّأ الى الرابع بان يقال : يظهر ان جميع خطايا الناس تحدث باغراء الشيطان فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ان « كثرة الشياطين علة لجميع شرورهم وشرور غيرهم »

٢ وايضاً كل من يرتكب خطيئة ميمّة يصير عبداً للشيطان كقوله في يوحنا ٨: ٣٤ « من يفعل الخطيئة فهو عبد للخطيئة » والانسان مستعد لمن غلبه كما

في ٢ بط ١٩: ١٠ فاذاً أكل من يفعل الخطيئة فهو مغلوب من الشيطان
 ٣ وايضاً قال غريغوريوس في ادياته ٤ ب ٣ ان خطيئة الشيطان
 لا دواء لها لانه سقط بغير اغراء احد . فاذاً لو خطيء بعض الناس باختيارهم
 دون اغراء احد لما كان خطيئتهم دواء وهذا بين البطلان . فاذاً جميع خطايا
 الناس حاصلة باغراء الشيطان

لكن يه ارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكيسة ب ٤٩ « ان افكارنا
 القبيحة لا تصدر كلها باغراء الشيطان بل قد تصدر احياناً عن مجرد اختيارنا »
 والجواب ان يقال ان الشيطان علة مبهمة وبميدة لجميع خطايانا من حيث
 قد جرنا الى الخطأ الانسان الأول الذي بخطيئته فسدت الطبيعة الانسانية حتى
 صرنا جميعاً جاحدين الى الخطأ على نحو ما يتجمل من يقطع الحطب علة لاحتراقه
 اذ يلزم من قطعه سهولة احتراقه وهو ليس علة قريبة لجميع الخطايا الانسانية بمعنى
 انه يفري بكل واحدة منها وقد اثبت ذلك اوريجانوس من ان للناس على تقدير
 عدم وجود الشيطان ايضاً شهوة الطعام وانواع ونحوها وهي يجوز ان تخرج عن
 مقتضى الترتيب ما لم يرتبها العقل وهذا خضع للاختيار
 اذاً اوجب على الاول بان كثرة الشياطين علة لجميع شرونا باعتبار الاصل
 الاول كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بانه ليس يستبعد للغير من يقب منه فقط بل من يخضع له نفسه
 اختياراً ايضاً وعلى هذا النحو يستبعد للشيطان من يخطئ بمجرد اختياره
 وعلى الثالث ان خطيئة الشيطان انما لم يكن لها دواء لانه لم يخطئ باغراء احد
 ولم يكن له ميل الى الخطأ ناشئ عن اغراء سابق وهذا لا يصدق على
 خطيئة انسان

المبحث الحادي والثمانون

في علة الخطيئة من جهة الانسان — وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الانسان. وبما كان الانسان علة خطيئة انسان آخر باغرائه في الخرج كالشيطان كان له طريقة مخصوصة سبغ نسيبه الخطيئة للغير بالأصل ومن ثم وجب الكلام على الخطيئة الأصلية ومدار النظر فيها على ثلاثة امور أولاً على تسلسلها وتباً على ما هيها وثالثاً على محنها. اما الاول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل — ١ في ان خطيئة الانسان الأولى هل تنتقل بالأصل الى الاعقاب — ٢ في ان جميع الخطايا الاخرى المفعولة من الأب الاول او من الآباء الآخرين ايضاً هل تنتقل الى الاعقاب بالأصل — ٣ في ان الخطيئة الأصلية هل تنتقل الى جميع الذين يولدون من آدم بطريق الزرع — ٤ هل تنتقل الى الذين يتكونون من بعض اجزاء البدن الانساني بطريق النجاسة — ٥ في انه لو كانت المرأة قد خطئت دون ان يخطئ الرجل هل كانت الخطيئة الأصلية تتسلل

الفصل الأول

في ان خطيئة الأب الاول الأولى هل تنتقل الى أعقابه بالأصل
يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان خطيئة الأب الاول الأولى لا تنتقل الى غيره بالأصل ففي حز ١٨ : ٢٠ «الابن لا يحمل اثم الأب» ولو اتصلت اليه منه تحملها. فاذا لا تتصل خطيئة بالأصل الى احد من احد الآباء
٢ وايضاً ان العرض لا ينتقل بالأصل الامع انتقال محله لان العرض لا يقول من محل الى محل. والنفس الناطقة التي هي محل الذنب لا تنتقل بالأصل كما مر بيانه في ١١٨ ف ٢. فاذا كذلك يمتنع انتقال ذنب بالأصل
٣ وايضاً كل ما ينتقل بالأصل الانساني فهو معلول للزرع. والزرع يمتنع ان يكون علة للخطيئة لحلوله عن جزء النفس الناطق الذي هو وحده يمكن ان يكون علة للخطيئة. فيمتنع اذن انتقال خطيئة بالأصل

٤ وايضاً ما كان اكل في الطبيعة فهو اقدر على الفعل . والجسد الكسل لا يقدر ان يدنس النفس المتصلة به والا لما استطاعت ان تطهر من الذنب الاصلي ما دامت متصلة بالجسد . فلان لا يقدر الزرع ان يدنسها أولى . وايضاً قال الفيلسوف في الخليقات كـ ٣ ب « ليس احد يوبخ من كان قبيحاً بالطبع بل من كان قبيحاً بالكسل والاهمال » ويقال قبيح بالطبع لمن كان التبع حاملاً له من اصله . فاذا ليس شيء مما يحصل بالاصل يستوجب التوبيخ ولا هو خطيئة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في روم ٥ : ١٢ « بانسان واحد دخلت الخطيئة الى العالم » ولا يجوز جملة على معنى الاقتداء لقوله في حك ٢ : ٢٤ « مجسد الشيطان دخل الموت الى العالم » فيلزم اذن ان الخطيئة دخلت الى العالم بالاصل من الانسان الاول

والجواب ان يقال ان الايمان الكاثوليكي يوجب القول بان خطيئة الانسان الاول الاولى تنتقل الى الاعقاب بطريق الاصل ولذلك كان الاطفال يقدمون للعماد بعد ولادتهم بقليل ليغتسلوا من دنس الذنب والقول بخلاف ذلك بدعة منسوبة الى يلاجيوس كما يظهر من اقوال اوغسطينوس في كثير من كتبه . اما تحقيق كيفية انتقال خطيئة الأب الاول الى اعقابه بطريق الاصل فقد سلك فيه الباحثون مناهج مختلفة فمنهم من اعتبر ان محل الخطيئة هو النفس الناطقة فذهب الى ان النفس الناطقة تنسل مع الزرع فيتولد هكذا من النفس الدنسة نفوس دنسة . ومنهم من رد ذلك وتحتل اثبات ان ذنب نفس الوالد ينتقل الى الولد ولوم تنتقل اليه النفس بانتقال نقائص البدن من الوالد الى الولد كما اذا ولد الابن ابرص والمتقرص منقرصاً بسبب فساد في الزرع وان كان لا يطلق على هذا الفساد اسم البرص او التقرص ولما كان البدن معادلاً

للنفس وكانت تقاوم النفس تؤثر في البدن وبالعكس قالوا ان قصصة الذنب في النفس تنتقل الى الولد مع الزرع ولو لم يكن الزرع محلاً للذنب بالفعل — على ان جميع هذه المناهج غير وافية بالمراد لانه ولو سلمنا ان بعض التقاوم البدنية تنتقل الى الولد بطريق الاصل فتنقل اليه ايضاً بعض التقاوم النفسية بسبب ضعف البدن كما قد يلد البلهُ بلهاً يكون مجرد صدور بعض التقاوم بطريق الاصل نانياً في ما يظهر حقيقة الذنب الذي من حقيقته ان يكون ارادياً فاذا هب ان النفس الناطقة تنتقل ايضاً فهي تُعزى عن حقيقة الذنب للمستوجب العقاب بمجرد كون تدنس نفس الولد ليس في ارادتها اذ « ليس احدٌ يواخذ الاكثم بل يرق لحاله » كما قال الفيلسوف في الخلقيات كاسبه

فاذا لا بد من سلوك منهج آخر والقول بان جميع الناس المولودين من ادم يجوز اعتبارهم كإنسان واحد من حيث اعتاقهم في الطبيعة التي يتلقونها من الاب الاول على نحو ما يجري في الامور الاجتماعية من ان اصحاب الجماعة الواحدة يُعتبرون جميعاً بمنزلة جسم واحد وللمجتمع كله يُعتبر بمنزلة انسان واحد وقد قال فرغور يوس ايضاً في مقولاته « ان الاشتراك في النوع يجعل الناس الكثيرين انساناً واحداً » فلي هذا اذن يكون الناس الكثيرون المولودون من آدم بمنزلة اعضاء كثيرة لجسم واحد . وفعل العضو الواحد الجسماني كاليد مثلاً ليس ارادياً بارادة اليد بل بارادة النفس التي تحرك الاعضاء اولاً . وعلى هذا فالنقل الذي تفكره اليد لا يحسب عليها خطيئة اذا اعتبرت في نفسها منفصلة عن البدن بل انما يحسب عليها خطيئة باعتبار كونها جزءاً من الانسان يتحرك من المبدأ الاول المحرك للانسان . وهكذا ففساد الترتيب الموجود في هذا الانسان المولود من آدم ليس ارادياً بارادته بل بارادة الاب الاول الذي يحرك بمحركة التوليد كل من يصدر عن اصله كما ان ارادة النفس تحرك الى

الفعل جميع الاعضاء ومن ثمه فالخطيئة التي تصدر هكذا عن الأب الاول الى اولاده يقال لها اصلية كما ان الخطيئة التي تصدر عن النفس الى اعضاء البدن يقال لها فعلية . وكما ان الخطيئة الفعلية التي تُعترف باحدا الاعضاء لا تُسند الى ذلك العضو الا من حيث هو جزء من الانسان ولذلك يقال لها خطيئة انسانية كذلك الخطيئة الاصلية لا تسند الى هذا الشخص الامن حيث يتلقى الطبيعة من الأب الاول ولذلك يقال لها ايضاً خطيئة الطبيعة كقوله في افسس ٣: ٧ « كما بالطبيعة ابنا الغضب » .

إذاً اجيب على الاول بانه انما يقال ان الابن لا يحمل خطيئة الأب لانه لا يُقَابَر على خطيئة الأب ما لم يكن مشاركاً له في الذنب . والأمر كذلك هنا فان الذنب ينبعث من الأب الى الابن بالاصل كما تصدر الخطيئة الفعلية بالاعتداء .

وعلى الثاني بانه وان كانت النفس لا تنتقل بالزرع لان قوته لا تستطيع ان تصدر النفس الناطقة الا انه يحرك اليها بطريق التهيئة فكانت من ثمه الطبيعة الانسانية تنتقل من الأب الى اولاده بقوة الزرع ومع الطبيعة ينتقل فسادها لان الذي يولد انما يصير مشاركاً في ذنب الأب الاول من حيث يتلقى منه الطبيعة بمركبة توليدية

وعلى الثالث بان الزرع وان كان لا يوجد الذنب فيه بالفعل لكنه يوجد فيه بالقوة الطبيعة الانسانية التي يصاحبها هذا الذنب

وعلى الرابع بان الزرع هو مبدأ التوليد الذي هو فعل الطبيعة الخاص الآتِل الى نشرها ولهذا كانت النفس أكثر تدنساً بالزرع منها بالبدن التام الذي يكون قد تَينَ لشخص بعينه

وعلى الخامس بان ما يحصل بالاصل انما لا يُوجَّح عليه اذا اعتبر المولود في نفسه

واما اذا اعتبر من حيث نسبته الى مبدئ فيجوز ان يوضح على ذلك كما اذا لحق بعض المولودين عارقومه الحاصل بذنب بعض اسلافه

الفصل الثاني

في ان الخطايا الاخرى المعقولة من الاب الاول او من الاباء القريين
هل تنتقل ايضاً الى الاعقاب

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخطايا الاخرى المعقولة اما من
الأب الاول او من الآباء القريين تنتقل ايضاً الى الاعقاب . فان العقاب
ليس يستوجب الا الذنب . وبعض الناس يعاقبون بحكم الله على خطيئة ابايهم
القريين كقوله في خر ٢٠: ٥ انا اله غيور اتقذ اثم الآباء في البنين الى الجيل
الثالث والرابع » وبحكم الناس ايضاً يحرم الابناء الميراث بسبب خطيئة الآباء
عند احترامهم اهانة الملك . فاذا ذنب الآباء القريين ايضاً ينتقل الى الاعقاب
٢ وايضاً ان الانسان على نقل ما هو حاصل له من نفسه الى غيره اقدر منه
على نقل ما هو حاصل له من الغير كما ان الناري اقدر على التسخين من الماء
المتسخ والانسان ينقل بطريق الاصل الى نسله الخطيئة المتصلة اليه من آدم
فأولى اذن ان ينقل اليه الخطيئة المتترفة منه

٣ وايضاً انما زرت الخطيئة الاصلية عن الأب الاول لانا كما موجودين
فيه على انه مبدأ الطبيعة التي افسدها وقد كما ايضاً موجودين في الآباء
القريين على انهم مبادئ للطبيعة التي وان كانت فسددة يمكن زيادة فسادها
ايضاً بالخطيئة كقوله في رؤ ١١: ٢٢ » من هو نجس فليتنجس بسد » . فلا ينافيه
اذن يروثون خطايا الآباء القريين بطريق الاصل كما يروثون خطيئة الأب الاول
لكن يعارض ذلك ان الخير اعظم انتشاراً من الشر وميراث الآباء القريين
لا تنتقل الى اعقابهم . فبالأولى اذن لا تنتقل اليهم خطاياهم

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اثارها او غسطينوس في انكريدونيون
ب ٤٦ و ٤٧ ولم يجعلها الا ان من امن نظر اعتباره وجد انه يستحيل ان تنتقل
بطريق الاصل خطايا الآباء القريين او خطايا الأب الاول ايضاً ما عدا
خطيته الأولى . وتحقق ذلك ان الانسان يلد نظيره في النوع لا في الاحوال
الشخصية ولذلك ما يرجع قصداً الى الشخص كالافعال الشخصية وما اليها
لا ينتقل من الآباء الى البنين فان الناحي لا يورث ابنه علم النور الذي
حصله بجتهاده واما ما يرجع الى طبيعة النوع فانه ينتقل من الآباء الى البنين
ما لم يطرأ فساد على الطبيعة كما ان ذا العين يلد ذا عين ما لم يطرأ على الطبيعة
فساد يوجب غفلتها عن ذلك . واذا كانت الطبيعة قوية فربما انتقل ايضاً الى
الابناء بعض الاعراض الشخصية التي ترجع الى حال الطبيعة كسرعة البدن
وجودة العقل ونحوها لكنه لا ينتقل بوجه ما كان شخصياً محضاً كما تقدم — وكما
ان ما يختص بالشخص بعضه يحصل له من نفس الشخص وبعضه يحصل له من
موهبة النعمة كذلك ما يختص بالنوع يمكن ان يحصل له بعضه من نفس النوع
وهو ما يحصل عن مبادئ النوع وبعضه من موهبة النعمة وعلى هذا النحو كانت
البرارة الاصلية موهبة من مواهب النعمة مغاضة من الله على الطبيعة الانسانية
باسرها في الأب الاول كما اسلفنا في ق ١ م ١٠٠ ف ١ وقد فقدتها الانسان
الاول بالخطية الأولى فاذاً كما ان تلك البرارة الاصلية لو بقيت لا انتقلت الى
الاعقاب مع الطبيعة كذلك ينتقل اليهم الفساد المقابل لها . واما الخطايا الأخرى
الفعلية التي اقترفتها الأب الاول او الآباء الآخرون فلا تفسد الطبيعة في ما
هو من قبيل الطبيعة بل في ما هو من قبيل الشخص فقط اي من جهة الميل الى
الفعل . فالخطايا الأخرى اذن لا تنتقل
اذاً اجيب على الاول بان الابناء لا يعاقبون عقاباً روحياً لاجل ابائهم الا

أنت يكونوا مشاركين لم في ذنبهم اما بالاصل او بالتشبه والاعتداء كما قال
 اوجسطينوس في رسا ٢٥٠ الى اوزيليوس لان جميع النفوس هي لله بغير توسط
 كفي حزقيا ٤:١٨ ولكنه قد يعاقبون احيانا بحكم الله او الناس عقاباً جسمانياً
 يذنب ابائهم من حيث ان الابن جزء من الأب باعتبار الجسد
 وعلى الثاني بان الانسان اقدر على قتل ما يحصل له من نفسه متى كان قابلي
 الانتقال . وخطايا الآباء . التمرين التعلية لا تقبل الانتقال لانها شخصية محضة
 كما تقدم

وعلى الثالث بان الخطيئة الاولى تفسد الطبيعة الانسانية بالفساد الراجع الى
 الطبيعة واما الخطايا الأخرى فتفسدها بالفساد الراجع الى الشخص فقط

ألفصل الثالث

في ان خطيئة الاب الاول هل تنتقل بطريق الاصل الى جميع الناس
 يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان خطيئة الأب الاول لا تنتقل بطريق
 الاصل الى جميع الناس فان الموت عقابٌ مترتبٌ على الخطيئة الاصلية . وليس
 جميع الذين يصدرون عن زرع ادم يموتون لآل الخطيئة الاصلية . وجميع
 مجيء الرب لا يموتون اصلاً كما يظهر من قوله في ١ تسلا ٤: ١٤ « نحن الاحياء لا
 نسبق الراقدين عند مجيء الرب » . فلا يرثون اذن الخطيئة الاصلية

٢ وايضاً ليس يعطي احدٌ غيره ما ليس له . والخطيئة الاصلية لا وجود لها
 في الانسان المعبد . فهو اذن لا يورثها نسله

٣ وايضاً ان موهبة المسيح اعظم من خطيئة آدم كقول الرسول في روم ٥: ١٥
 وما يليه . وموهبة المسيح لا تنتقل الى جميع الناس . فاذا كذلك خطيئة آدم ايضاً
 لكن يعارض ذلك قول الرسول في روم ٥: ١٢ « اجتاز الموت الى جميع الناس
 بالذي خطئوا فيه جميعهم »

والجواب ان يقال ان الايمان الكاثوليكي يوجب الاعتقاد الراسخ بان جميع المولودين من آدم عدا المسيح وحده يرثون عنه الخطيئة الاصلية والا لم يكن الجميع مفتقرين الى القداء الذي تم بالمسيح وهذا باطل ويمكن تحقيق ذلك مما مر في ١٠ اي من ان الذنب الاصلي ينتقل من خطيئة الأب الاول الى نسله كما تنتقل الخطيئة القلبية الى اعضاء الجسد بارادة النفس بتحريك الاعضاء . وواضح ان الخطيئة القلبية يجوز انتقالها الى جميع الاعضاء انني من شأنها ان تحرك من الارادة . فاذا كذلك الذنب الاصلي ينتقل الى جميع الذين يفركون من آدم بحركة التوليد

اذا اوجب على الاول بان القول الأقرب الى الصواب والاعم ان جميع الذين سيوجدون عند مجي الرب سيموتون ثم لا يلبثون ان ينبعثوا كما سيأتي لذلك مزيد بيان في ٣ مب ٢٨ ف ١ - ولكن اذا صح ما قاله آخرون من ان هؤلاء لن يموتوا اصلاً كما روى ذلك ابرونيوس في جملة الاقوال التي اوردها في احدى رسائله الى مينيريوس في شان حشر الابدان اوجب اذ ذاك بانهم وان لم يموتوا يستوجبون عقاب الموت لكن الله يتركه لم وهو يقدر ايضاً ان يترك عقوبات الخطايا القلبية

وعلى الثاني بان الخطيئة الاصلية تنزل بالعماد وصمتها من حيث ان النفس تسترد النعمة من جهة العقل لكن فعلها يبقى من جهة مثار الشهوة الذي هو فساد الترتيب في القوى السافلة التي للنفس وللجسد الذي ائتمار به الانسان باعتباره لا باعتبار العقل ولذا كان المعمدون يرثون الخطيئة الاصلية لانهم لا يلدون من حيث قد تجددوا بالعماد بل من حيث لا يزال فيهم شيء من الخطيئة الأولى القديمة .

وعلى الثالث بانه كما ان خطيئة آدم تنتقل الى جميع المولودين منه ميلاداً

جسداً كذلك نعمة المسيح تنتقل الى جميع المولودين منه ميلاداً روحياً بالايمان
والعماد وهي لا تمحى من الأب الاول فقط بل الخطايا الفعلية ايضاً وتؤدي به
الى المجد

الفصل الرابع

في انه اذا تكون انسان بطريق الهجرة من جسد انساني هل يرث الخطيئة الاصلية
يتخفى الى الرابع بان يقال : يظهر انه اذا تكون انسان بطريق الهجرة من
جسد انساني يرث الخطيئة الاصلية فقد قال احد المفسرين في تك ١: ٤
« ان نسل آدم قد فسد كله في صلبه لانه لم يفصل عنه اولاً في مكان الحيوة
بل بعد ذلك في المتني » ومن يكون بالطريقة المتقدمة فان بدنه يفصل في المتني
فهو اذن يرث الخطيئة الاصلية

٢ وايضاً اتنا تحدث فينا الخطيئة الاصلية من حيث تئدس النفس من
الجسد . وجسد الانسان متئدس برمه فاذا من اي جزء منه تكون الانسان
تئدس نفسه بدنس الخطيئة الاصلية

٣ وايضاً ان الخطيئة الاصلية اتنا تنصل من الأب الاول الى جميع الناس
من حيث انه كان حين خطيئته مشتملاً على جميع الناس . وكل من يتكون من
الجسد الانساني فقد كان في آدم . فهو اذن يرث الخطيئة الاصلية
لكن يعارض ذلك ان جميع الناس لم يكونوا في آدم الا باعتبار المبدل الزرعي
الذي وحده بسبب انتقال الخطيئة الاصلية كما قال اوغسطينوس في تفسير تك
١٠ ب ١٨

والجواب ان يقال ان الخطيئة الاصلية تنتقل من الأب الاول الى اعقاب
من حيث يهرصكون منه بالولادة كما تتحرك الاعضاء من النفس الى الخطيئة
الفعلية على ما مر في ف ١ و ٣ والحركة الى الولادة لا تحصل الا بالقوة الفعلية

في الولادة فاذاً ليس يرث الخطيئة الاصلية الا الذين يولدون من آدم بالقوة الفعلية المتبعة عنه في الولادة بطريق الاصل اي الذين يولدون منه بحسب المبدأ الزرعي اذ ليس المبدأ الزرعي سوى القوة الفعلية في الولادة . واذا تكون انسان من الجسد الانساني بالقوة الالهية فلا يخفى ان القوة الفعلية لا تكون متبعة عن آدم فهو اذن لا يرث الخطيئة الاصلية كما ان اليد اذا لم تتحرك من ارادة الانسان بل من محرك خارج لم يكن فعلها من قبيل الخطيئة الانسانية اذا اوجب على الاول بان آدم لم يصّر الى المنى الا بعد الخطيئة فالتدب الاصيلي اذن لا ينتقل الى من تصل اليهم ولادته الفعلية بسبب المنى بل بسبب الخطيئة

وعلى الثاني بان الجسد لا يندس النفس الا من حيث هو مبدأ فعلي في الولادة كما تقدم وعلى الثالث بان الذي يتكون من الجسد الانساني انما كان في آدم باعتبار الجوهر الجسماني لا باعتبار المبدأ الزرعي كما تقدم ولذلك لا يرث الخطيئة الاصلية

الفصل الخامس

في انه لو خطئت حواء وحدها دون ان يخطئ آدم هل كان ابناؤه يرثون الخطيئة الاصلية

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر انه لو خطئت حواء وحدها دون ان يخطئ آدم لكان ابناؤه يرثون الخطيئة الاصلية اذ انما ترث الخطيئة الاصلية من الآباء من حيث كانوا فيهم كقوله في رو ١٢: ٥ «بالتدين خطئوا فيه جميعهم» وكما ان للانسان سابقة وجود في ابيه كذلك له سابقة وجود في امه فهو اذن يرث الخطيئة الاصلية من خطيئة الام كما يرثها من خطيئة الأب

٢ وايضاً لو خطئت حواء دون آدم لولد الابناء قابلي التألم والموت فان الأم تقدم المادة في الولادة كما قال الفيلسوف في كتاب تولد الحيوانات ٢ ب ٤ والموت والتألم أيما كان يحدث عن ضرورة المادة والتألم وضرورة الموت هما قصاص الخطيئة الاصلية . فاذاً لو خطئت حواء دون آدم لورث الابناء الخطيئة الاصلية

٣ وايضاً قال الدمشقي في كتب الدين المستقيم ٣ ب ٢ ان « الروح القدس سبق فخل في العذراء » التي كان المسيح زمعاً ان يولد منها بغير خطيئة اصلية « فطهرها » ولو كان دنس الخطيئة الاصلية لا يُورث عن الأم لما كان حاجة الى ذلك التطهير . فاذاً دنس الخطيئة الاصلية يُورث عن الام وهكذا لو خطئت حواء وحدها لورث ابناءها الخطيئة الاصلية ولو لم يخطئ آدم لكن يعارض ذلك قول الرسول في روم ٥: ١٢ « بانسان واحد دخلت الخطيئة الى العالم » ولو كانت الأثني تورث نسلها الخطيئة الاصلية لكان الأولى ان يقال بانساين اذ كلاهما خطئا او بالمرأة التي خطئت اولاً . فالخطيئة الاصلية اذن لا تصدر الى الابناء عن الأم بل عن الأب

والجواب ان يقال ان حل هذه المسألة يظهر مما تقدم فقد مر في ف ١ ان الخطيئة الاصلية تنقل من الأب الاول من حيث يترك الى ولادة الابناء ومن ثم قيل في الفصل الآنف ان من يولد من الجسد الانساني ولادة مادية فقط لا يرث الخطيئة الاصلية . وقد تقرر في تعليم الفلاسفة ان المبدأ الفعلي في الولادة انما هو من الأب والأم تقدم المادة فالخطيئة الاصلية اذن لا تورث عن الأم بل عن الأب وقضية ذلك انه لو خطئت حواء ولم يخطئ آدم لما ورث الابناء الخطيئة الاصلية وبعبس ذلك لو خطئ آدم دون حواء اذاً اوجب على الاول بان اللابن سابقة وجود في الأب على انه مبدأ فعلي

وفي الأم على انها مبدأ مادي وفعالي فليس حكمها واحداً
وعلى الثاني بان بعضاً صاروا الى انه لو خطت حواء دون آدم لكان الابناء
براءً من الذنب لكنهم يخضعون لضرورة الموت وسائر التآلمات الناشئة عن
ضرورة المادة التي تقدمها الأم لا باعتبار كونها عقاباً بل باعتبار كونها تقاض
طبيعية. الا ان هذا القول ليس صواباً في ما يظهر فان ما كان في الحالة الأولى
من عدم الموت وعدم التألم لم يكن من مقتضى حال المادة كما اسلفنا في ق ١
مب ٩٧ ف ١ و ٢ بل من مقتضى البراءة الاصلية التي كانت تقتضي خضوع
الجسد للنفس ما دامت النفس خاضعة لله . وفقد البراءة الاصلية هو الخطيئة
الاصلية . فاذا لو كانت الخطيئة الاصلية على تقدير عدم خطيئة آدم لا تتقل
الى نسله بسبب خطيئة حواء لما فقد الابناء البراءة الاصلية كما هو واضح فلم
يلزم قبحه التألم او ضرورة الموت

وعلى الثالث بان ذلك التطهير السابق في العذراء القديسة لم يكن المراد به
رفع الخطيئة الاصلية بل وجوب كون ام الله في اعظم درجات الطهارة اذ ليس
يستحق شيء ان يكون مقرأ لله ما لم يكن نبياً كقوله في مز ٩٢ : ٥ « بيتك
تليق القداسة يا رب »



المبحث الثاني والثمانون

في الخطيئة الاصلية باعتبار ماهيتها — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الخطيئة الاصلية باعتبار ماهيتها والبحث في ذلك يدور على اربع
سائل — ا في ان الخطيئة الاصلية هل هي ملكة — ٢ هل هي واحدة في الانسان الواحد
— ٣ هل هي شهوة — ٤ هل هي متساوية في الجميع

الفصل الأول

في ان الخطيئة الاصلية هل هي ملكة

بُخِطَ الى الأول بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية ليست ملكة اذ هي
قد البرارة الاصلية كما قال اسكلوس في كتاب الجبل البتولي ب ٢ و ٣ و ٨
فتكون عدماً ما . والعدم مقابل للملكة . فالخطيئة الاصلية اذن ليست ملكة
٢ وايضاً ان الخطيئة البعلية تتضمن من حقيقة الذنب أكثر مما تتضمنه
الخطيئة الاصلية من حيث ان الخطيئة البعلية تتضمن من حقيقة الارادي
أكثر . وملكة الخطيئة البعلية لا تتضمن حقيقة الذنب والا لكان الانسان متى
نام وهو في حال الذنب يخطأ . فاذاً ليس شيء من الملكات الاصلية يتضمن
حقيقة الذنب

٣ وايضاً ان الفعل بتقديم الملكة دائماً في الشرور اذ ليس شيء من الملكات
القيحة يحصل بالفيض بل كلها تحصل بالاكساب . والخطيئة الاصلية لا
يتقدمها فعل . فهي اذن ليست ملكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب عماد الاطفال ان الاحداث
قابلين الاشتهاء باعتبار الخطيئة الاصلية وان لم يشتهوا بالفعل . والقبالية تعال
باعتبار الملكة . فالخطيئة الاصلية اذن ملكة

والجواب ان يقال ان الملكة ملكتان كما مر في مب ٤٩ ف ٤ ومب ٥٠ ف ١
احدهما ما بها تنزع القوة الى الفعل كما يقال للعلوم والفضائل ملكات وليست
الخطيئة الاصلية ملكة من هذا القيل . والثانية هيئة حاصلة لطبيعة مركبة
من امور كثيرة بها يكون لتلك الطبيعة نسبة حسنة او قبيحة الى شيء ولا سيما اذا
استحالت هذه الهيئة الى ما يشبه الطبيعة كما يظهر في المرض والصحة . والخطيئة
الاصلية ملكة من هذا القيل لانها هيئة غير مرتبة حاصلة عن اختلال ذلك

الاعتلاف الذي كانت قائمة به حقيقة البراءة الاصلية كما ان المرض الجسماني
ايضاً هيئة للبدن غير مرتبة بها يزول الاعتدال القائمة به حقيقة الصحة ومن ثم
يقال للخطيئة الاصلية انحطاط الطبيعة

اذاً اجيب على الأول بأنه كان في المرض الجسماني شيئاً عديماً وهو زوال
اعتدال الصحة وشيئاً ثبوتياً وهو الاخلاط المختلة الترتيب كذلك في الخطيئة عدم
البراءة الاصلية والهيئة الغير المرتبة في اجزاء النفس فهي اذن ليست عدماً صرفاً
بل ملكة فاسدة

وعلى الثاني بان الخطيئة الفعلية هي فساد ترتب في الفعل واما الخطيئة
الاصلية فلكونها خطيئة الطبيعة فهي هيئة للطبيعة غير مرتبة تتضمن حقيقة
الذنب من حيث تصدر عن الأب الاول كما مر في البحث السابق ف ١٠ وهذه
الهيئة الغير المرتبة الحاصلة للطبيعة تتضمن حقيقة الملكة واما الهيئة الغير المرتبة
التي للفعل فلا تتضمن حقيقة الملكة ولهذا جاز ان تكون الخطيئة الاصلية ملكة
دون الخطيئة الفعلية

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يجبه على الملكة التي بها تنزع القوة الى
الفعل والخطيئة الاصلية ليست ملكة من هذا القبيل وان كان يلزم عنها ايضاً
ميل الى الفعل الغير المرتب لا قصداً بل تبعاً اسيه يزوال المانع وهو البراءة
الاصلية التي كانت تمنع من الحركات الغير المرتبة كما يلزم بالتبعية عن المرض
الجسماني الميل الى الحركات الجسمانية الغير المرتبة ولا ينبغي القول بان الخطيئة
الاصلية ملكة مغاضة او مكتسبة بسوى فعل الأب الاول (من حيث هو اب
اول لا من حيث هو شخص بعينه) بل مركبة في الطبيعة بقوة الاصل الفاسد

الفصل الثاني

هل يوجد في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة

يُخطئ الى الثاني بأن يقال : يظهر انه يوجد في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة ففي مز ٥٠ : ٧ « اني في الاثم تصورت وفي الخطايا حبلت في امي » والخطيئة التي فيها يُحبل بالانسان اصلية . فيوجد اذن في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة

٢ وايضاً ان الملكة الواحدة بينها لا تميل الى الاضداد لان الملكة تُميل على حد امالة الطبيعة التي تنزع الى واحد . والخطيئة الاصلية تُميل حتى في الانسان الواحد الى خطايا مختلفة ومتضادة . فهي اذن ليست ملكة واحدة بل ملكات متعددة

٣ وايضاً ان الخطيئة الاصلية تفسد جميع اجزاء النفس . واجزاء النفس المختلفة محال مختلفة للطبيعة ولما كان يتمذر وجود الخطيئة الواحدة في محال مختلفة لم تكن الخطيئة الاصلية واحدة في ما يظهر بل متكثرة لكن يعارض ذلك قوله في يو ١ : ٢٩ « هوذا حمل الله الذي يرفع خطيئة العالم » وإنما قال خطيئة بصفة المفرد لان خطيئة العالم التي هي الخطيئة الاصلية واحدة كما قال الشارح هناك

والجواب ان يقال ان في الانسان خطيئة اصلية واحدة ويمكن تحقيق ذلك من وجهين اولاً من جهة علة الخطيئة الاصلية فقد مر في البحث الاثني ف ٢ ان ليس ينتقل الى الاعقاب الا خطيئة الأب الاول الاولى فقط فاذا الخطيئة الاصلية هي في الانسان الواحد واحدة بالعدد وفي جميع الناس واحدة بالنسبة اي بالنسبة الى المبدأ الأول وثانياً من جهة ماهية الخطيئة الاصلية فان كل هيئة غير مرتبة تُعتبر فيها الوحدة النوعية من جهة العلة والوحدة

العديدة من جهة الحل كما يظهر في المرض البدني فإن الأمراض المختلفة بالنوع هي التي تصدر عن علل مختلفة كحرط الحرارة أو البرودة أو قروح الرئة أو الكبد ومرض الواحد بالوحدة النوعية لا يكون في الإنسان الواحد إلا واحداً بالعدد وعلّة هذه الهيئة الفاسدة التي يقال لها خطيئة أصلية واحدة فقط وهي فقد البرارة الأصلية الذي ذهب به خضوع العقل الانساني لله ومن ثم كانت الخطيئة الأصلية واحدة بالشريع وهي لا يجوز أن تكون في الإنسان الواحد إلا واحدة بالعدد وأما في الناس المختلفين فهي واحدة بالنوع والمناسبة ومختلفة بالعدد

إذاً اجب على الاول بأن قوله في الخطايا بالجمع جاء على حسب عادة الكتاب المقدس الذي كثيراً ما يستعمل الجمع مكان المفرد مثل قوله في متى ٢٠: ٢ «مات طالبونقس الهي» اولان لجمع الخطايا الفعلية وجوداً سابقاً بالقوة في الخطيئة الأصلية من حيث هي مبدؤها فكانت متكثرة بالقوة اولان خطيئة الأب الاول التي تنتقل بطريق الاصل كانت مشتملة على قبائح كثيرة كالكبرياء والتمرد والشبهة ونحوها اولان اجزاء كثيرة من النفس تتدنس بالخطيئة الأصلية وعلى الثاني بأن الملكة الواحدة لا تستطيع ان تميل بالذات والاصالة اي بصورتها الخاصة الى الاضداد وأما بالتبعية والعرض اي بازالة المانع فلا يتمتع ان تميل اليها كما انه اذا زال ائتلاف الجسم المركب من عناصر مختلفة تذهب عناصره الى امكنة متضادة وكذا يزوال ائتلاف البرارة الأصلية تتوجه قوى النفس المختلفة الى امور مختلفة

وعلى الثالث بأن الخطيئة الأصلية تفسد اجزاء النفس المختلفة باعتبار كونها اجزاء كل واحد كما ان البرارة الاصلية ايضاً كانت تضم جميع اجزاء النفس الى واحد ولهذا كانت الخطيئة الأصلية واحدة فقط كما ان الحي واحدة في الإنسان الواحد وان اصاب اجزاء البدن المختلفة

الفصل الثالث

في ان الخطيئة الاصلية هل هي شهوة

يُنْخَصُّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية ليست شهوة فان كل خطيئة فهي متافية للطبيعة كما قال البمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤٠ والشهوة موافقة للطبيعة لانها الفعل الخاص للقوة الشهوانية التي هي قوة طبيعية ٠ فاذاً ليست الخطيئة الاصلية شهوة

٢ وايضاً ان انتعالات الخطايا توجد فيها بسبب الخطيئة الاصلية كما يظهر من قول الرسول في رو ٠٧ وهناك شهوات أخرى كثيرة عدا الشهوة كما مر في مب ٢٣ ف ٤؛ فالخطيئة الاصلية اذن ليست شهوةً بأكثر مما هي انتعالات أخرى ٣ وايضاً ان الخطيئة الاصلية يفسد بها نظام جميع اجزاء النفس كما مر في الفصل الآنف ٠ والعقل هو اعل اجزاء النفس كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٠٧ فالخطيئة الاصلية اذن جهلٌ بأكثر مما هي شهوة.

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رجوعه لك ١ ب ١٥ « ان ذنب الخطيئة الاصلية قائمٌ بالشهوة »

والجواب ان يقال ان كل شيء يستقيد حقيقته النوعية من صورته وقد مر في الفصل الآنف ان نوعية الخطيئة الاصلية تؤخذ من علتها فالجزء الصوري اذن في الخطيئة الاصلية يجب ان يؤخذ من جهة علتها ٠ وللتقابلات عللٌ متقابلة فاذاً يجب اعتبار علة الخطيئة الاصلية من علة البرارة الاصلية المتقابلة لها وكل ما في البرارة الاصلية من الترتيب ناشئ عن ان ارادة الانسان كانت خاصة لله وهذا الموضوع كان اولاً واصالةً بالارادة التي تحرك جميع الاجزاء الاخرى نحو الغاية كما مر في مب ٩ ف ١ فلما تحولت الارادة عن الله لزم عن ذلك فساد الترتيب في جميع القوى الاخرى النفسانية وعلى هذا فقدد البرارة

الاصلية التي بها كانت الارادة خاضعة لله هو الجزء الصوري في الخطيئة
الاصلية وكل ما سوى ذلك من فساد القوى النفسانية فهو في الخطيئة الاصلية
بنزلة جزء مادي . وفساد الترتيب في سائر القوى النفسانية انما يعتبر خصوصاً
من حيث توجهه بغير ترتيب الى الخير القائي وعدم الترتيب هذا يجوز ان يطلق
عليه بوجه العموم اسم الشهوة وهكذا تكون الخطيئة الاصلية باعتبار جهتها
المادية هي الشهوة وباعتبار جهتها الصورية هي فقد البرارة الاصلية
اذاً اجيب على الاول بانه لما كانت القوة الشهوانية في الانسان تدبر بالعقل
كانت الشهوة طبيعية للانسان متى كانت مطابقة لنظام العقل واما متى تجاوزت
حدود العقل فتكون منافية لطبيعة الانسان ومن هذا اتت ميل شهوة الخطيئة
الاصلية

وعلى الثاني بان جميع انفعالات الغضبية ترد الى انفعالات الشهوانية لكونها
الاولية كما مر في مب ٢٥ ف ١ والشهوة بينها اشد تحريكاً ويشعر بها أكثر
كما مر في مب ٢٥ ف ٢ ولهذا جعلت الخطيئة الاصلية شهوة من حيث ان
الشهوة هي الأولية ويندرج فيها على نحو ما جميع الانفعالات الأخرى
وعلى الثالث بانه كما ان العقل هو القوة الاولى في الحبرات كذلك جزء
النفس الادنى الذي يحجب بكثافته نور العقل ويحمره هو الأولي في الشرور
ولهذا قيل ان الخطيئة الاصلية شهوة بأكثر مما هي جهل وان كانت الجهل
ايضاً من جملة الغائص المادية المستندة الى الخطيئة الاصلية

أنتقل الرابع

في ان الخطيئة الاصلية حل هي متساوية في الجميع
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية ليست متساوية في
الجميع لكونها شهوة غير مرتبة كما تقدم في الفصل الآنف وليس جميع الناس

سواء في الميل الى الاشتهااء . فاذاً ليست الخطيئة الاصلية سواء في جميع الناس
٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية هيئة للنفس غير مرتبة كما ان المرض هيئة
للبدن غير مرتبة . والمرض يقبل الاكثر والاقل . فالخطيئة الاصلية اذن تقبل
الاكثر والاقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الزيجة والشهوة اب ٢٣ و ٢٤
« الشهوة تؤدي الخطيئة الاصلية الى النسل » وقد عرض ان تكون شهوة
الواحد في فعل التوليد اعظم من شهوة الآخر . فالخطيئة الاصلية اذن يجوز ان
تكون في واحد اعظم منها في آخر

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة الاصلية هي خطيئة الطبيعة كما مر في البحث
الآف ف ١ . والطبيعة متساوية في الجميع . فكذا الخطيئة الاصلية ايضاً
والجواب ان يقال ان في الخطيئة الاصلية امرين احدهما فقد البراءة الاصلية
والثاني نسبة هذا القدر الى خطيئة الأب الاول الذي تصدر عنه بطريقة
الاصل الفاسد . فباختبار الاول لا تقبل الخطيئة الاصلية الاكثر والاقل لان
موهبة البراءة الاصلية قد فقدت كلها والأعدام التي ينفي بها شيء بالكلية
كالموت والظلمة لا تقبل الاكثر والاقل كما مر في مب ٧٣ ف ٢ . وكذا لا تقبل
ذلك باعتبار الثاني ايضاً فان لجميع الناس نسبة متساوية الى المبدأ الأول
للاصل الفاسد الذي منه تستفيد الخطيئة الاصلية حقيقة الذنب لان النسب
والاضافات لا تقبل الاكثر والاقل وقد وضع اذن ان الخطيئة الاصلية لا يمكن
ان تكون في واحد اعظم منها في آخر

اذاً اجيب على الاول بانه لما انحل رباط البراءة الاصلية الذي به كانت جميع
قوى النفس مقيدة بترتيبها ما كان لكل منها ان تميل الى حركتها الخاصة وكما
كانت اقوى كان ميلها الى ذلك اشد . وقد عرض ان تكون بعض القوى

النفسانية في واحد أقوى منها في آخر بسبب اختلاف المزاج البدني فإذا كَوْن بعض الناس أميل إلى الاشتها من بعض ليس من اعتبار الخطيئة الأصلية لأن رباط البرارة الأصلية يخل في الجميع على السواء وقوس النفس السافلة تُترك شأنها في الجميع على السواء بل إنما يعرض ذلك من اختلاف حال القوى كما تقدم

وعلى الثاني: بأن امراض الجسماني ليست علته متساوية في الجميع ولو كان من نوع واحد كالحى الناشئة عن الصفراء المتعفنة فيجوز أن يتفاوت اتعفن فيها في الكثرة والقلة وفي القرب والبعد عن مبدأ الحياة. وأما الخطيئة الأصلية فعلتها متساوية في الجميع فليس حكمهما سواء

وعلى الثالث: بأن الشهوة التي تؤدى الخطيئة الأصلية إلى التسل ليست الشهوة الفعلية فهب أن بعض الناس أوتي بقدره الله أن لا يشعر في فعل التوليد بشهوة غير مرتبة فهو لا يزان، يلقي إلى تسله الخطيئة الأصلية بل المراد بها الشهوة الملكية من حيث أن الشوق الحسي لا يخضع للعقل مقيداً برباط البرارة الأصلية وهذه الشهوة متساوية في الجميع

المبحث الثالث والثمانون

في محل الخطيئة الأصلية - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الخطيئة الأصلية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ في أن محل الخطيئة الأصلية الأولي هل هو الجسد أو النفس - ٢ في أنه إذا كان النفس هل ذلك بجاهتها أو بقواها - ٣ في أن الإرادة هل هي بين قوى النفس محل الخطيئة الأصلية الأولى - ٤ في أن الفساد هل عرأ على وجه مخصوص ببعض القوى النفسانية وهي القوة المولدة والقوة الشهوانية وحاسة الحس

الفصل الأول

في ان الخطيئة الاعلية حل في الجسد اعظم منها في النفس
يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاعلية هي في الجسد اعظم
منها في النفس فان محاربة الجسد للروح ناشئة عن فساد الخطيئة الاعلية .
واصل هذه المحاربة قائم في الجسد فقد قال الرسول في روم ٢٣:٧ « ارى ناموساً
آخر في اعضائي يحارب ناموس روحي » فالخطيئة الاعلية اذن توجد بالاصالة
في الجسد

٢ وايضاً ان كل شيء هو في العلة اعظم منه في المعلوم كما ان الحرارة
في النار المسخنة اعظم منها في اثناء التسخين . والنفس تفسد بفساد الخطيئة الاعلية
بالزرع الجسدي . فالخطيئة الاعلية اذن هي في الجسد اعظم منها في النفس
٣ وايضاً انما تنلق الخطيئة الاعلية من الأب الاول من حيث كانا
موجودين فيه بقوة المبدأ الزعي . وبقوة هذا المبدأ لم يكن موجوداً فيه النفس بل
الجسد . فاذاً محل الخطيئة الاعلية انما هو الجسد لا النفس

٤ وايضاً ان النفس الناطقة تخلق من الله وتقاض على البدن فلو كانت
تفسد بالخطيئة الاعلية لاصابها الفساد من خلقها او افاضتها فيكون الله الخالق
والمنفيس هو علة الخطيئة

٥ وايضاً ليس يفرغ احد شراباً ثميناً في اثناء يعلم انه يفسد شراب . والنفس
الناطقة اثن من كل شراب . فلو كان اتصال النفس بالجسد يفسدها بفساد
الذنب الاصلي لما افاضها الله الذي هو عين الحكمة على هذا الجسد . وهو يفيضها
عليه . فهي اذن لا يسري اليها الفساد من الجسد . فاذاً ليس محل الخطيئة الاعلية
النفس بل الجسد

لكن يمارض ذلك ان محل التفضيلة والردية او الخطيئة المضادة للتفضيلة واحد

بعينه، ويمتنع ان يكون الجسد محلاً للفضيلة فقد قال الرسول في رو٧: ١٨ « اعلم ان الخير لا يسكن في اي في جسدي » فعل الخطيئة الاصلية اذن لا يجوز ان يكون الجسد بل النفس فقط

والجواب ان يقال ان شيئاً يوجد في شيء على نحوين اما وجوده في ذاته او الاصلية او الآلية واما وجوده في محله، فاذا خطيئة جميع الناس الاصلية كانت في آدم على انه علتها الأولى الاصلية كقوله في رو٥: ١٢ « بالذي جميعهم خطئوا فيه » وهي في الزرع الجسماني على انه علتها الآلية، ولكنها لا يمكن بوجه ان توجد في الجسد على انه محله بل انما توجد كذلك في النفس فقط — وتحقق ذلك ان الخطيئة الاصلية تسري من ارادة الأب الاول الى اعقابهم بحركة توليدية كما تبث الخطيئة الفعلية عن ارادة انسان الى غيرها من اجزائه كما مر في م٨١ ف١ وهذا الانبعاث يمكن ان يعتبر فيه ان كل ما يصدر عن حركة ارادة الخطيئة الى اي جزء من اجزاء الانسان التي يمكن ان تشترك باي وجه كن في الخطيئة اما على انها محله او على انها آلتها يتضمن حقيقة الذنب كما يصدر عن ارادة الشره شهوة الطعام الى الشهوانية وتناول الطعام الى اليد والفم وهي كلها آلة للخطيئة من حيث تحرك من الارادة الى الخطيئة، واما ما ينبعث ايضاً الى القوة الفاذية والاعضاء الباطنة التي ليس من شأنها ان تحرك من الارادة فليس يتضمن حقيقة الذنب — اذا تقرر ذلك فلا بد ان يكون النفس محلاً للذنب والجسد ليس له من نفسه ان يكون محلاً له فكل ما يسري الى النفس من فساد الخطيئة الأولى يتضمن حقيقة الذنب وما يسري الى الجسد فليس يتضمن حقيقة الذنب بل حقيقة العقاب فالنفس اذن هي محل الخطيئة الاصلية لا الجسد

اذ اوجب على الاول بان كلام الرسول هناك على الانسان المتفدى الذي قد انجى من الذنب ولكنه لا يزال خاضعاً للعقاب الذي باعتباره يقال ان

الخطيئة تسكن في الجسد كما قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٢٦ .
فليس يلزم اذن من ذلك ان الجسد محل للذنب بل انه محل للعقاب فقط
وعلى الثاني بان الخطيئة الاصلية تصدر عن الزرع على انه علة آلية . وليس
يجب ان يكون شي في العلة الآلية أصل منه في المعلوم بل انما يكون كذلك
في العلة الاصلية فقط وقضية ذلك ان الخطيئة الاصلية كانت اعظم في آدم
لتضمنها فيه حقيقة الخطيئة الفعلية

وعلى الثالث بان نفس هذا الانسان لم تكن موجودة في المبدأ الزرع من آدم
الحاطي على انه مبدأ فاعلي بل على انه مبدأ مؤهب وذلك لان الزرع الجسماني
الذي ينتقل من آدم ليس بفعل بقوته النفس الناطقة بل يؤهب لها
وعلى الرابع بان فساد الخطيئة الاصلية لا يصدر بوجه من الوجوه عن الله
بل عن خطيئة الأب الاول فقط بواسطة التولد الجسماني ولذلك لما كان الخلق
يتضمن نسبة النفس الى الله فقط امتنع القول بان النفس تفسد من خلقها . واما
الافانسة فتتضمن نسبة الى الله المفيض والى الجسد الذي تقاض عليه النفس
ولذلك لا يجوز ان يقال ان النفس تفسد بالافانسة باعتبار نسبتها الى الله المفيض
بل باعتبار نسبتها الى الجسد الذي تقاض عليه فقط

وعلى الخامس بان الخير العام يفضل على الخير الخاص فليس يفعل الله
بحكمته النظام الكلي الذي يقتضي ان تقاض هذه النفس على هذا الجسد تفادياً
من فساد هذه النفس الجزئي ولا سيما لان من طبيعة النفس ان لا يتبدئ
وجودها الا في الجسد كما مر في ١ م ٩٠ ف ٤ ومب ١١٨ ف ٣ وخير
لها ان توجد على هذه الحال الطبيعية من ان لا يكون لها وجود بمجال من الاحوال
ولا سيما لاستطاعتها بالنعمة ان تفهم من الملاك

الفصل الثاني

في ان محل الخطيئة الاصلية الأولى هل هو مادية النفس او قواها
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان محل الخطيئة الاصلية الأولى هو
قوى النفس لا ماهيتها لان من شأن النفس ان تكون محلاً للخطيئة باعتبار ما
يمكن تحركه من الارادة . والنفس لا تتحرك من الارادة بماهيتها بل بقواها فقط
فالخطيئة الاصلية اذن لا توجد في النفس باعتبار ماهيتها بل باعتبار قواها فقط
٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية مقابلة للبرارة الاصلية . والبرارة الاصلية
كان محلها احدى قوى النفس التي هي محل القضيلة . فاذا كذلك محل الخطيئة
الاصلية الأولى هو قوة النفس لا ماهيتها

٣ وايضاً كما ان الخطيئة الاصلية تسري من الجسد الى النفس كذلك
تسري من ماهية النفس الى قواها . ومحل الخطيئة الاصلية هو النفس لا الجسد
فهو ايضاً قوى النفس لا ماهيتها

٤ وايضاً ان الخطيئة الاصلية يقال انها شهوة كما مر في البحث الاول
ف ٣ . ومحل الشهوة قوى النفس . فكذلك محل الخطيئة الاصلية ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة الاصلية يقال لما خطيئة طبيعية ايضاً كما مر
في مب ٨١ ف ١ . والنفس هي صورة الجسد وطبيعته بماهيتها لا بقواها كما
مر في ١ مب ٧٦ ف ٦ . فهي اذن محل الخطيئة الاصلية اصالة باعتبار
ماهيتها

والجواب ان يقال انما يكون من النفس محلاً اصيلاً للخطيئة ما تختص به العلة
الحركة لتلك الخطيئة كما انه اذا كانت العلة المحركة الى الخطأ هي اللذة الحسية
التي تختص بالقوة الشهوانية على انها موضوعها الخاص يلزم ان القوة الشهوانية
هي المحل الخاص لتلك الخطيئة . ولا يخفى ان الاصل هو علة الخطيئة الاصلية

فإذا ما كان من النفس يُتوصَّل إليه أولاً بأصل الانسان فهو محل الخطيئة
الاصلية الأولى وإنما يُتوصَّل أولاً بالأصل الى النفس باعتبار كونها متبعية التوليد
من حيث هي صورة الجسد وإنما هي كذلك بماهيتها كما مر في ١ م ٧٦ ف
٦ . فالنفس اذن هي بماهيتها محل الخطيئة الاصلية الأولى

إذاً اجب على الاول بأنه كما ان حركة ارادة انسان ما تصل الى قوى النفس
لا الى ماهيتها كذلك حركة ارادة المولّد الاول تصل أولاً بطريق التوليد الى
ماهية النفس كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان البرارة الاصلية ايضاً كانت تختص أولاً بماهية النفس لانها
كانت موهبة مقاضاة من الله على الطاعة الانسانية التي ترجع اليها ماهية
النفس قبل قواها لان قوى النفس ترجع في ما يظهر الى الشخص من حيث هي
مبادئ للافعال الشخصية فهي اذن بالخصوص محل الخطايا الفعلية التي هي
خطايا شخصية

وعلى الثالث بان نسبة الجسد الى النفس كنسبة المادة الى الصورة التي وان
كانت متأخرة في رتبة الكون فهي متقدمة في رتبة الكمال والطبيعة ونسبة
ماهية النفس الى قواها كنسبة المحل الى اعراضه الخاصة المتأخرة عنه في رتبة
الكون وفي رتبة الكمال ايضاً فليس حكمهما واحداً

وعلى الرابع بان الشهوة لها في الخطيئة الاصلية نسبة المادة واللازم كما مر في
المبحث الثاني ف ٣

الفصل الثالث

في ان الخطيئة الاصلية على تعدد الارادة قبل سائر القوى

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية لا تفسد الارادة
قبل سائر القوى فان كل خطيئة تختص اصالة بالقوة التي تحدث بفعلها .

والخطيئة الاصلية تحدث بفعل القوة المولدة . فيظهر اذن انها اخص بالقوة المولدة منها بسائر قوى النفس

٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية تنتقل بالزرع الجسدي . وما سوى الارادة من قوى النفس اقرب الى الجسد من الارادة كما يظهر في جميع القوى الحسية التي لها آلة جسمية . فهي اذن اولى بوجود الخطيئة الاصلية فيها من الارادة ٣ وايضاً ان العقل متقدم على الارادة لان الارادة لا تتعلق الا بالخير المقبول . فاذا كانت الخطيئة الاصلية تفسد جميع قوى النفس فيظهر ان اول ما تفسده العقل لتقدمه على سائر القوى

لكن يعارض ذلك ان البراءة الاصلية تتعلق أولاً بالارادة لانها استقامة الارادة كما قال انسلري في كتاب الحبل البتولي ب ٣ . فاذا كذلك الخطيئة الاصلية المقابلة لها تتعلق أولاً بالارادة

والجواب ان يقال ان فساد الخطيئة الاصلية يُعتبر فيه امران اولاً وجوده في المحل وبهذا الاعتبار يتعلق اولاً بمهية النفس كما مر في الفصل السابق وثانياً ميل المحل الى الفعل وبهذا الاعتبار يتعلق بقوس النفس فاذا انما يتعلق اولاً بتلك القوة التي هي اول ما تميل الى فعل الخطيئة وهذه هي الارادة كما يظهر مما مر في مب ٧٤ ف ٢١ . فالخطيئة الاصلية اذن تتعلق أولاً بالارادة

اذا اوجب على الاول بان الخطيئة الاصلية لا تحدث في الانسان بالقوة المولدة التي في الولد بل بفعل القوة المولدة التي في الوالد فلا يجب من ثم ان تكون القوة المولدة التي في الولد هي المحل الاول للخطيئة الاصلية

وعلى الثاني بان للخطيئة الاصلية صديرين احدهما من الجسد الى النفس والثاني من ماهية النفس الى قواها فالصدور الأول باعتبار رتبة الكون والثاني باعتبار رتبة الكمال ومن ثم وان كانت القوى الاخرى اي الحسية اقرب الى

الجد فالارادة لكونها اقرب الى ماهية النفس من حيث هي القوة العليا يضل اليها اولاً فساد الخطيئة الاصلية

وعلى الثالث بان العن متقدم على الارادة من وجه من حيث يمرض عليها موضوعها والارادة متقدمة على العقل من وجه آخر باعتبار ترتيب الحركة الى الفعل وبهذه الحركة تحصل الخطيئة

الفصل الرابع

في ان القوى المتقدمة هل هي اعظم فساداً من سواها

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان القوى المتقدمة ليست اعظم فساداً من سواها فان فساد الخطيئة الاصلية يظهر انه اخص بذلك الجزء النفساني الذي يمكن ان يكون قبل سواه محلاً للخطيئة . وهذا هو الجزء الناطق وخصوصاً الارادة فهي اذن اعظم فساداً بالخطيئة الاصلية

٢ وايضاً ليس شيء من القوى النفسانية يفسد بالذنب الا من حيث يقدر ان يطيع العقل والقوة المولدة لا تقدر ان تطيع كما في الخلقبات كـ ب ١٣ . فهي اذن ليست اعظم فساداً بالخطيئة الاصلية

٣ وايضاً ان النظر اكثر المشاعر روحانية واقربها الى العقل من حيث يحلو كثيراً من فصول الاشياء كما في الانبياء كـ ب ١٠ وفساد الذنب يحصل اولاً في العقل . فالتنظر اذاً اعظم فساداً من اللس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله كـ ب ١٤ ان اكثر ما يظهر فساد الخطيئة الاصلية في حركة الاعضاء التناسلية التي لا تخضع للعقل وهذه الاعضاء تخدم القوة المولدة في اختلاط الجنين الذي تحصل فيه لذة اللس التي هي اعظم محرك للشهوة . فاذاً فساد الخطيئة الاصلية يرجع بالوجه الاخص الى هذه الثلاثة وهي القوة المولدة والقوة الشهوانية وحاسة اللس

والجواب ان يقال انه يقال في العرف فساد تلك الآفة التي من شأنها ان
تسري الى الغير ولذلك كان يقال للامراض المعدية كالجدام والقرع ونحوها
فسادات . وفساد الخطيئة الاصلية ينتقل بفعل التوليد كما مر في مب ٨١ ف
فاذا القوى التي تساعد على هذا الفعل هي اخص ما يوصف بالفساد وهذا الفعل
يخدم القوة المولدة من حيث يقصد به التوليد وله في نفسه لذة اللس التي هي
الموضوع الاخص للشهوة . ومن ثمة لما كان يقال ان الفساد قد عرا جميع
قوى النفس بالخطيئة الاصلية كان يقال انه عرا منها بوجه الخصوص القوى
الثلاث المتقدمة

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة الاصلية من جهة بعثها على اخطايا الفعلية
ترجع بوجه مخصوص الى الارادة كما مر في الفصل الآف واما من جهة انتقالها
الى النسل فتترجع رجوعاً قريباً الى القوى المتقدمة ورجوعاً بعيداً الى الارادة
وعلى الثاني بان فساد الذنب الفعلي لا يرجع الى القوى التي تتحرك من ارادة
الخطيئة . واما فساد الذنب الاصيل فليس يصدر عن ارادة من يعروه بل باصل
الطبيعة الذي تخدمه القوة المولدة فهي اذن محل فساد الخطيئة الاصلية
وعلى الثالث بان النظر لا يرجع الى فعل التوليد الا باعتبار تهية بعيدة اي
من حيث تبدو به الصورة المشتهة واما اللذة فتتم باللس ولهذا كانت نسبة
الفساد الى اللس أكثر منها الى النظر



أَبْجُثُ الرَّابِعِ وَالْثَانُونَ

في علة الخطيئة باعتبار ان بعض الخطايا علة لبعض — وفيه اربعة فصول
ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة باعتبار ان بعض الخطايا علة لبعض والبحث في ذلك
يدور على أربع مسائل — ١ في ان الحرص هل هو اصل جميع الخطايا — ٢ في ان الكبرياء
هل هي اول كل خطيئة — ٣ في انه هل يجب ان يجعل بعض الخطايا الخاصة ما عدا
الكبرياء والحرص من امهات الرذائل — ٤ في ان امهات الرذائل كم هي وما هي

الفصل الأول

في ان الحرص هل هو اصل جميع الخطايا

يُخْتَلَفُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الحرص ليس اصلاً لجميع الخطايا
لان الحرص الذي هو الانطراط في طلب الفنى مقابل تفضيلة السخاء . والسخاء
ليس اصلاً لجميع الفضائل . فاذا ليس الحرص اصلاً لجميع الخطايا

٢ وايضاً ان اشتهاها ما يؤدي الى الغاية ينشأ عن اشتهاها الغاية . والفنى الذي انما
الحرص هو اشتهاؤه لا يُشْتَهَى الا لكونه مفيداً للوصول الى غاية كما في الخلقوات
اي ب ٥ . فاذا ليس الحرص اصلاً لكل خطيئة لكنه ناشئ عن اصل
آخر سابق

٣ وايضاً كثيراً ما يكون البخل الذي هو الحرص ناشئاً عن خطايا اخرى
كما لو اشتهاى انسان المال طلباً للجاء او قضاء لشهوة البطن . فهو إذن ليس اصلاً
لجميع الخطايا

لكن يعارض ذلك قول الرسول في اتيمة ٦ : ١٠ « الحرص اصل كل شر »
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الحرص يقال على ثلاثة معانٍ
احدها ان يكون المراد به طلباً غير منتظم للفنى وهو بهذا المعنى خطيئة خاصة

والثاني ان يكون المراد به طلباً غير منتظم لكل خير زمني وهو بهذا المعنى جنسٌ
لكل خطيئة لان في كل خطيئة اقبالا غير منتظم على الخير الثاني كما مر في
مب ٧٢ ف ٠٢ والثالث ان يكون المراد به ميلاً في الطبيعة الفاسدة الى طلب
الخيرات الفاسدة على وجه غير منتظم ويقولون ان الحرص بهذا المعنى هو اصل
جميع الخطايا تشبيهاً له باصل الشجرة الذي يستمد الغذاء من التراب فان كل
خطيئة تصدر على هذا النوع عن حب الاشياء الزمنية على ان ذلك وان كان حقاً
لكه لا يظهر موافقاً لقصد الرسول في قوله ان الحرص هو اصل جميع الخطايا
فواضح ان الحرص من كلامه هناك الرد على اولئك الذين « يرومون النفي
فيسقطون في تجارب الشيطان وفنه لان الحرص اصل كل شر » ومن ذلك
يظهر ان كلامه على الحرص بمعنى كونه طلباً غير منتظم للنفي وعلى هذا يجب القول
بان الحرص من حيث هو خطيئة خاصة يقال انه اصل جميع الخطايا تشبيهاً له
باصل الشجرة الذي يمد الشجرة كلها بالغذاء فاننا نجد ان الانسان يستفيد بالنفي
قوة على اقرار كل خطيئة وعلى قضاء شهوة كل خطيئة لان الانسان يقدر ان
يستعين بالمال على ادراك جميع الخيرات الزمنية كقوله في جا ١٠: ١٩ « كل شيء
يُحصَل بالمال » وبذلك يتضح ان الحرص هو اصل جميع الخطايا
اذا اوجب على الاول بانه ليس للفضيلة والخطيئة منشأ واحد فان الخطيئة
تنشأ عن اشتهاؤ الخير الثاني ولهذا يُجمل اشتهاؤ ذلك الخير الذي يعين على
ادراك جميع الخيرات الزمنية اصلاً للخطايا والفضيلة تنشأ عن اشتهاؤ الخير
الباقى ولهذا تجمل المحبة التي هي حب الله اصلاً للفضائل كقوله في افسس
١٧: ٣ « متأصلين في المحبة ومتأسسين عليها »

وعلى الثاني بان اشتهاؤ المال يُجمل اصلاً للخطايا ليس لان النفي يُلتمَس لذاته
على انه النافية المقصود بل لانه يُلتمَس في التماسه من حيث هو مفيد لكل غاية زمنية

ولما كان الخير الكلي يشتغى أكثر من بعض الخيرات الجزئية كان النقي اعظم تحريكاً للشهوة من بعض الخيرات الجزئية التي يمكن تحصيلها مع كثير غيرها بالمال

وعلى الثالث بانه كما لا يسأل في الاشياء الطبيعية عما يحدث دائماً بل عما يحدث في الغالب لجواز ان تختلف طبيعة الفاسدات عن ان تفعل دائماً على نهج واحد كذلك انما يعتبر في الامور الادبية ما يحصل في الغالب لا ما يحصل دائماً لان الارادة لا تفعل بالضرورة . فإذا ليس يحصل الحرص اصلاً لكل شر بحيث لا يكون شر آخر احياناً اصلاً له بل لان الغالب ان سائر الشرور تصدر عنه لما تقدم

الفصل الثاني

في ان الكبرياء هل هي اول كل خطيئة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الكبرياء ليست اول كل خطيئة فان اصل الشجرة مبدأ لها فيظهر من ثمة ان اصل الخطيئة واوها واحد بعينه . وقد مر في الفصل الآنف ان حب المال هو اصل كل خطيئة . فهو اذن اول كل خطيئة لا الكبرياء

٢ وايضاً في سي ١٠ : ١٤ « اول كبرياء الانسان ارتداده عن الله » والارتداد عن الله خطيئة . فإذا بعض الخطايا هو اول الكبرياء فهي اذن ليست اول كل خطيئة

٣ وايضاً انما يكون اول كل خطيئة في ما يظهر ما يفعله جميع الخطايا وهذا هو حب الذات الغير المنتظم الذي يفعله مدينة بابل كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ب ٢٨ . فإذا اول كل خطيئة هو حب الذات لا الكبرياء لكن يمارض ذلك قوله في سي ١٠ : ١٥ « الكبرياء اول كل خطيئة »

والجواب ان يقال ان بعضاً جعلوا للكبرياء ثلاثة معانٍ الاول ان يكون المراد بها اشتباه غير منتظم للعظمة الذاتية وهي بهذا المعنى خطيئة خاصة .
 والثاني ان يكون المراد بها احتقار فعلياً لله باعتبار منعهما الذي هو عدم الخضوع لامره وبهذا المعنى يجعلونها خطيئة عامة . والثالث ان يكون المراد بها ميلاً الى هذا الاحتقار ناشئاً عن فساد الطبيعة وبهذا المعنى يجعلونها اول كل خطيئة وتفتقر عن الحرص في ان وجه الخطأ في الحرص هو الاقبال على الخير القائي الذي يسميه تستند الخطيئة على نحو ما غداها وقوتها ولهذا يقال للحرص اصل ووجه الخطأ في الكبرياء هو الاعراض عن الله الذي يأبى الانسان ان يعنو لامره ولهذا يقال لما اول لان حقيقة الشر تبتدىء من جهة الاعراض على ان هذا وان كان حقاً لكنه ليس موافقاً لقصد الحكيم في قوله « الكبرياء اول كل خطيئة » فكلما هناك صريح بكونه على الكبرياء باعتبار كونها اشتباه غير منتظم للعظمة الذاتية كما يتضح من قوله بعده « نقض الرب عروش السلاطين المتكبرين » وهذا موضوع كلامه في كل ذلك النصل تقريباً .
 ولهذا ينبغي القول بان الكبرياء حتى باعتبار كونها خطيئة خاصة هي اول كل خطيئة فلا بد من اعتبار ان الافعال الارادية التي من جهلتها الخطايا يوجد رتبتان وهما رتبة القصد ورتبة الدرك فالنفاية لما في الرتبة الاولى اعتبار المبدأ كما اسلفنا ذلك في مواطن كثيرة وغاية تحصيل جميع الخيرات الزمنية هي ان يحصل بها للانسان نوع من الكمال والعظمة ومن هذه الجهة تسمى الكبرياء التي هي طلب العظمة اول كل خطيئة . واما من جهة الدرك فالاول ما به يتيسر قضاء جميع شهوات الخطيئة وتضمن حقيقة الاصل وهو النفي ولهذا يجعل النفي من هذه الجهة اصلاً لجميع الشرور كما مر في الفصل الاقف وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الارتداد عن الله انما يُجمل اول الكبرياء من جهة الاعراض لان اياه الانسان الخضوع لله يستلزم ارادته على وجه غير منتظم العظمة الدائمة في الاشياء الزمنية وعلى هذا فليس المراد هناك بالارتداد عن الله خطيئة خاصة بل المراد به بالاحرى صفة عامة لكل خطيئة وهي الاعراض عن الخير الباقي - او يقال انما يُجمل الارتداد عن الله اول الكبرياء لانه اول انواعها اذ ان رفض الخضوع للرئيس مطلقاً وخصوصاً لله يرجع الى الكبرياء ومنه يحدث ان الانسان يرتفع فوق نفسه على خلاف ما ينبغي في سائر انواع الكبرياء

وعلى الثالث بان الانسان يجب نفسه بارادته عظمة نفسه لان حب الانسان نفسه هو عين ارادة الخير لنفسه وعليه فاذا جُمِلَ اول كل خطيئة الكبرياء او حب الذات فمآلها واحد

الفصل الثالث

هل يوجد ما خلا الكبرياء والبهل خطايا اخرى خاصة يجب ان تجمل راسية يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس يوجد ما خلا الكبرياء والبهل خطايا اخرى خاصة تجمل راسية لان نسبة الرأس الى الحيوانات كسبة الاصل الى الاغراس كما في كتاب النفس ٢ م ٣٨ لان الاصول بمنزلة القمم فاذا كان الحرص يُجمل اصل جميع الشئور يظهر انه يجب ان يُجمل وحده راسياً دون غيره من الخطايا

٢ وايضاً ان للرأس نسبة الى الاعضاء الأخرى من حيث ان الرأس هو منشأ الحس والحركة على نحو ما - والخطيئة ثقيل باعتبار عدم النسبة والترتيب فليس لها اذن اعتبار الرأس - فليس يجب من ثم ان تجمل بعض الخطايا راسية ٣ وايضاً يقال جرائم راسية لتلك الجرائم التي يعاقب عليها بقطع الرأس .

وفي كل جنس من الخطايا خطايا يُعاقب عليها بهذا العقاب . فإذا ليست
الردائل الرأسية ردائل معينة بالنوع

لكن يمارض ذلك ابن غريغوريوس ذكر في ادياته ك ٣١ ب ٤٥ بعض
الردائل الخاصة وبهاها رأسية

والجواب ان يقال ان الرأسي نسبة الى الرأس . والرأس في الحقيقة عضو من
اعضاء الحيوان هو مبدأ ومدير الحيوان كله ومن ثم اطلق مجازاً على كل مبدأ
والناس الذين يدبرون غيرهم ويسوسونهم يقال انهم رؤوس لتبرهم . اذا تقرر
ذلك فيقال رديلة رأسية بمعنى الرأس الحقيقي وبهذا المعنى يقال خطيئة رأسية
للخطيئة التي يعاقب عليها بقطع الرأس وليس كلامنا الآن على الخطايا الرأسية
بهذا المعنى بل بمعنى الرأس المجازي الذي يطلق على مبدأ الغير او مدبره وبهذا
المعنى يقال رديلة رأسية لتلك الرديلة التي يتفرع عنها ردائل اخرى وخصوصاً
باعتبار اصل العلة الغائية التي هي الاصل الصوري كما اسلفنا في مب ٧٢ ف ٦
ولهذا فالرديلة الرأسية ليست مبدأ لسواها فقط بل مدبرة لها ايضاً وقائدة لها
على نحو ما فان الصناعة او الملكة التي ترجع اليها الغاية تدبر وتأمراً دائماً ما يؤدي
الى الغاية ومن ثم قد شبه غريغوريوس في الموضع المتقدم هذه الردائل الرأسية
بقادة العساكر

إذا اجيب على الاول بان الرأسي يقال نسبة الى الرأس باعتبار صدوره
عن الرأس او مشاركته له بنحو من الانحاء بمعنى ان يكون له شيء من صفات
الرأس لا بمعنى ان يكون رأساً بالاطلاق ولذلك فالردائل الرأسية لا تطلق على
تلك الردائل التي تتضمن حقيقة الاصل الاول فقط كالنحل الذي يسمى اصلاً
والكبرياء التي تسمى أولاً بل تطلق ايضاً على تلك الردائل التي تتضمن حقيقة
الاصل القريب بالنسبة الى خطايا كثيرة

وعلى الثاني بان الخطيئة تخلو عن الترتيب من جهة الاعراض اذ انما تتضمن حقيقة الشر من هذه الجهة والشر هو عدم الكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٤ . واما من جهة الاقبال فننظر الى شئ من الخير ولذلك يجوز ان يكون فيها ترتيب من هذه الجهة وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض ينجم على الخطيئة الرأسية التي يقال لها كذلك من معنى العقاب وليس كلامنا هنا عليها بهذا المعنى

الفصل الرابع

في ان جعل الرذائل الرأسية سبعا هل هو صواب

يُختلّى الى الرابع بان يقال : يظهر انه ليس ينبغي جعل الرذائل الرأسية سبعا وهي المجد الباطل والحسد والغضب والألم والبخل والشره والفجور . لان الخطايا مقابلة للفضائل . وامهات النضائل اربع كما مرّ في مب ٦١ ف ٢ . فاذاً كذلك امهات الرذائل وهي الرذائل الرأسية ليست الا اربعاً

٢ وايضاً ان اضمالات النفس علل للخطيئة كما مرّ في مب ٧٧ . واضمالات النفس الاولى اربعة وقد أغفل ذكر اثنين منها في جملة الخطايا المتقدمة وهما الرجاء والخوف وجعل في عدادها رذائل ترجع اليها اللذة والألم فلان اللذة ترجع الى الشره والفجور والألم يرجع الى الكسل والحسد . فاذاً ليس من الصواب جعل امهات الخطايا سبعا

٣ وايضاً ليس الغضب انفعلاً اولياً فلم يكن واجباً جعله في جملة الرذائل الاولى

٤ وايضاً كما ان الحرص او البخل هو اصل الخطيئة كذلك الكبرياء هي اول الخطيئة كما مرّ في ف ٢ . وقد جعل البخل في جملة الرذائل السبع الرأسية فكان يجب اذن جعل الكبرياء ايضاً في جلها

٥ وايضاً قد تُعترف بعض الخطايا التي لا يمكن ان تكون احدى الرذائل المتقدمة سبباً لها كما لو اخطأ انسان عن جهل او كما لو اقترف خطيئة عن قصد صالح كن يسرق ليتصدق . فاذا ليس ما ذكر من عدد الرذائل الرأسية وايضاً لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس الذي جعلها في هذا الصدد في ادياته
ك ٣١ ب ٤٥

والجواب ان يقال يراد بالرذائل الرأسية تلك الرذائل التي ينفرع عنها رذائل اخرى وخصوصاً باعتبار حقيقة العلة الفاتية وهذا الاصل يمكن اعتباره على نحوين احدهما من جهة حال الخاطئ الذي يجعله استعداده على ان يتألم في التوجه الى غاية واحدة يخطئ منها في الغالب الى خطايا اخرى وهذا النوع من الاصل لا يمكن تعلق الصناعة به لان احوال الناس الجزئية غير متناهية . والثاني باعتبار ما بين الغايات من النسبة الطبيعية وبهذا الاعتبار ينفرع سبب الغالب رذيلة عن اخرى ولذلك كان هذا النوع من الاصل يمكن تعلق الصناعة به — فعلى هذا اذن يقال رذائل رأسية لتلك الرذائل التي تتضمن غايتها اسباباً اولية لتحريك الشهوة وبموجب تمايز هذه الاسباب تمايز الرذائل الرأسية . والشهوة يحركها شيء على نحوين اولاً قصداً وبالذات وعلى هذا التحريك الخير الشهوة لطلبه ويحركها الشر بجماع السبب لتهرب عنه وثانياً تبعاً وبالتغير كمن يطلب شراً لخير يقارنه او يهرب من خير لشر يصاحبه — وخير الانسان على ثلاثة اضرب الاول خير النفس وهو ما يشتغى بمجرد تصوره وذلك هو رفعة القدر الخاصة بطيب الاحدثة او الجاه وهذا الخير يطلبه على وجه غير متظم المجد الباطل . والثاني خير الجسد وهو يرجع اما الى حفظ الشخص كالطعام والشراب وهذا يطلبه على وجه غير متظم الشره او الى حفظ النوع كالوقاع وهذا يطلبه الفجور . والثالث خير خارجي وهو التقى وهذا يطلبه البخل . وهذه الرذائل

الاربع بعينها تهرب على وجه غير منتظم عن الشرور المضادة لتلك الخيرات -
او يقال ان الخير يحرك الشهوة خصوصاً تتضمنه شيئاً من احوال السعادة التي
يشتملها الجميع طبعاً فان فيه اولاً شيئاً من الكمال اذ السعادة هي الخير الكامل
والى ذلك ترجع رفة القدر او نباهة الشأن التي تطلبها الكبرياء او المجد الباطل
وثانياً الكفاية التي يطلبها البخل في الفنى المتكفل بها وثالثاً اللذة التي لا يمكن
حصول السعادة بدونها كما في الحقائق ١ ب ٨ و ١٠ ب ٧ وهذه يطلبها
الشر والفجور - واما هرب الانسان عن خير لشر يصاحبه فيحدث على نحوين
فهو يكون اما بالنسبة الى خيره وهذا هو الكسل الذي يتألم من الخير
الروحي لما يصاحبه من تعب البدن واما بالنسبة الى خير غيرو وهذا اذا حصل
دون ثورة في النفس فهو الحسد الذي يتألم من خير الغير من حيث يحول دون
رفعة قدره واذا حصل مع ثورة في النفس للانتقام فهو الغضب . والى هذه
الردائل عينها يرجع طلب ما يقابل ذلك من الشر

اذا اوجب على الاول بان ليس حكم الاصل واحداً في الفضائل والردائل
فان الفضائل تنشأ عن نسبة الشهوة الى العقل او الى الخير الغير المتغير الذي هو
الله والردائل تنشأ عن اشتهاؤ الخير القاني فليس يجب من ثمة ان تكون امهات
الردائل متبالة لامهات الفضائل

وعلى الثاني بان الخوف والرجاء من افعالات الغضبية وجميع افعالات
الغضبية متفرعة عن افعالات الشهوانية ومنتهى جميعها على نحو ما هو اللذة
والآلم ولهذا جعل اللذة والآلم على الوجه الاخص في جملة الخطايا الرأسية من
حيث هما اخص الافعالات كما مر في مب ٢٥ ف٤

وعلى الثالث بان الغضب وان لم يكن افعالاً اولياً الا انه لكونه حركة شوقية
مخصوصة من حيث يقاوم به خير الغير على انه امر محمود اي انتقام عادل جليل

ردية رأسية برأسها

وعلى الرابع بان الكبرياء تجمل أول كل خطيئة باعتبار الغاية كما مر في ف ٢ وهذا الاعتبار عنه تعتبر أولية الرذائل الرأسية ولهذا لم تذكر بينها الكبرياء لكونها ردية كلية ولكنها تجمل بمنزلة سلطنة لجميع الرذائل كما قال غريغوريوس في الموضع المتقدم. واما البخل فيجعل أصلاً باعتبار آخر كما مر في ف ١ و٢ وعلى الخامس بان هذه الرذائل يقال لها رأسية لتفزع غيرها عنها في الغالب فلا يمتنع ان تحدث بعض الخطايا أحياناً عن علل أخرى - ومع ذلك يجوز ان يقال ان جميع الخطايا الصادرة عن الجهل ترد إلى الكسل وهذا يرجع اليه الاهمال الذي يأتي صاحبه التماس الخيرات الروحية بسبب التعب فان الجهل الذي يمكن ان يكون علة للخطيئة يحدث عن الاهمال كما مر في مب ٧٦ ف ٢. واما اقرار خطيئة عن قصد صالح فيظهر انه يرجع الى الجهل اي من حيث ان مقترفاً يجهل انه لا يجب التوصل الى الخير بفعل الشر



المبحث الخامس والثمانون

في معلومات الخطيئة وأولاً في فساد خير الطبيعة - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في معلومات الخطيئة وأولاً في فساد خير الطبيعة وثانياً في دنس النفس وثالثاً في استحقاق العقاب. اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل - ١ في ان خير الطبيعة هل ينقص بالخطيئة - ٢ هل يمكن زواله رأساً - ٣ في الجراح الاربعة التي ذكرها اناها اصاب الطبيعة الانسانية بسبب الخطيئة - ٤ في ان عدم الكيفية والنوع وانتريت هو معلول الخطيئة - ٥ في ان الموت وسائر النقائص الجسدية هل هي معلومات الخطيئة - ٦ هل هي طبيعة للانسان بغضه من الانحاء.

ألفصل الأول

في ان الخطيئة هل تحدث تقصاً في خير الطبيعة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تحدث تقصاً في خير الطبيعة فان خطيئة الانسان ليست اعظم من خطيئة الشيطان . والخبرات الطبيعية تبقى سالمة في الشياطين بعد الخطيئة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فالخطيئة اذن لا تحدث ايضاً تقصاً في خير الطبيعة الانسانية

٢ وايضاً ليس يتغير المتقدم بغير المتأخر فان الجوهر يبقى بعينه عند تغير الاعراض . والطبيعة متقدمة في الوجود على الفعل الارادي . فاذا متى فسد الترتيب في الفعل الارادي بالخطيئة لا تتغير بذلك الطبيعة بحيث ينقص خيرها ٣ وايضاً ان الخطيئة فعل والتقص افعال . وليس يفعل فاعل من حيث يفعل بل يمكن ان يفعل في شيء وينفعل من آخر . فاذا من يخطئ ليس يحدّث بالخطيئة تقصاً في خير طبيعته

٤ وايضاً ليس يفعل عرض في محله لان ما ينفعل موجود بالقوة وما كان محلاً للعرض فهو باعتبار ذلك العرض موجوداً بالفعل . والخطيئة توجد في خير الطبيعة وجود العرض في المحل . فهي اذن لا تحدث تقصاً في خير الطبيعة لان احداث التقص فعل

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١٠: ٣٠ كان رجل من مَخدراً من اورشليم الى اريحا ه اى الى قصص الخطيئة فتعزى من النعم المجانية وجرح في طبيعته كما قال يدا في تفسير ذلك . فالخطيئة اذن تحدث تقصاً في خير الطبيعة والجواب ان يقال ان خير الطبيعة يجوز ان يجعل على ثلاثة اقسام اولاً مبادئ الطبيعة التي تقوم عنها الطبيعة والحواس الصادرة عنها كقوى النفس ونحوها وثانياً لما كانت الانسان له من طبعه ميل الى الفضيلة كما مرّ في مب ١٥ ا

ومب ٦٣ ف ١ كان الميل الى التفضيلة خيراً للطبيعة وثالثاً يجوز ان يحمل خيراً للطبيعة موهبة البرارة الاصلية التي أوتيتها الطبيعة الانسانية كلها في الانسان الاول - فخير الطبيعة الاول لا يزول ولا ينقص بالخطيئة وخيرها الثالث زال بكنية بخطيئة الأب الاول واما خيرها المتوسط وهو الميل الطبيعي الى التفضيلة فانه ينقص بالخطيئة لان الافعال الانسانية يحدث بها ميل الى مثلها كما مر في مب ٥٠ ف ١ وميل شيء الى احد الضدين لا بد ان يضعف به ميله الى الآخر والخطيئة ضد التفضيلة فتى خطيئة الانسان نقص بذلك خير الطبيعة الذي هو الميل الى التفضيلة

اذ اُجب على الاول بان كلام ديونيسيوس على خير الطبيعة الاول الذي هو الوجود والحياة والتأمل كما هو ظاهر من ينظر في قوله وعلى الثاني بان الطبيعة وان تقدمت على الفعل الارادي الا ان لها ميلاً الى بعض الافعال الارادية فلا تتغير في نفسها بتغير الفعل الارادي بل انما يتغير ميلها من جهة توجهه الى المنتهى

وعلى الثالث بان الفعل الارادي يصدر عن قوى مختلفة بعضها فعلي وبعضها انفعالي وهذا هو السبب في ان الافعال الارادية يحدث بها او يزال شيء من الانسان الفاعل لما ذكر مر في مب ٥١ ف ٢ عند الكلام على حدوث الملكات وعلى الرابع بان العرض ليس يفعل في محله بالتأثير لكنه يفعل فيه بالمعنى الصوري على حد قولنا ان البياض يفعل الابيض وهذا المعنى لا مانع من ان تحدث الخطيئة نقصاً في خيرات الطبيعة لكن باعتبار كون نقصان خير الطبيعة يرجع الى فساد الترتيب في الفعل . واما باعتبار فساد الترتيب في الفاعل فيجب ان يقال ان سبب هذا الفساد وجود شيء فعلي وشيء انفعالي في افعال النفس كما ان المحسوس يترك الشوق الحسي والشوق الحسي يميل العقل والارادة كما مر

في مـب ٧٧ ف ١ وهذا يحدث منه فساد الترتيب لا بمعنى ان العرض يفعل في محله بل بمعنى ان الموضوع يفعل في القوة وبعض القوسه يفعل في بعضها ويُفسد ترتيبها

الفصل الثاني

في ان خير الطبيعة الانسانية هل يمكن ان يزول كله بالخطيئة يُنْخَط إلى الثاني بان يقال : يظهر ان خير الطبيعة الانسانية يمكن ان يزول كله بالخطيئة لكونه متناهياً اذ الطبيعة الانسانية ايضاً متناهية . وكل متناهٍ فانه يتلاشى بكتيته اذا أُخِذَ منه دائماً وخير الطبيعة يمكن ان ينقص بالخطيئة دائماً . فيظهر اذن انه يمكن ان يتلاشى حيناً ما بكتيته

٢ وايضاً ان حكم الكل والاجزاء واحد في الاشياء المتحدة بالطبع كما يظهر في الهواء والماء واللحم وجميع الاجسام المتشابهة الاجزاء . وخير الطبيعة متشابه الاجزاء كل التشابه . فاذا لما كان ممكناً زوال جزء منه بالخطيئة جاز في ما يظهر ان يزول كله بها

٣ وايضاً ان خير الطبيعة الذي ينقص بالخطيئة هو الاستعداد للفضيلة وهذا الاستعداد يزول كله في البعض بالخطيئة كما يظهر في المالكين الذين يستحيل عليهم الرجوع الى الفضيلة كاستحالة رجوع الإصرار الى الأعمى بالخطيئة اذن يمكن ان تزيل خير الطبيعة بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكريدون بء ان الشر لا يوجد الا في الخير . وشر الذنب يتمتع وجوده في خير الفضيلة او الشمة لكونه مضاداً له .

فيجب اذن ان يكون في خير الطبيعة . فهو اذن ليس يزيله بالكلية والجواب ان يقال ان خير الطبيعة الذي ينقص بالخطيئة هو الميل الطبيعي الى الفضيلة كما مر في الفصل السابق وهذا الميل انما يلائم الانسان من طريق

كونه ناصتاً فهو من هذه الجهة له ان يفعل على مقتضى العقل بما هو فعل الفضيلة
والخطيئة لا يمكن ان يزول بها بالكلية نطق الانسان والا لم يكن قابلاً لان
يفعل الخطيئة - فيستحيل من ثم زوال خير الطبيعة المتقدم بالكلية - الا انه
لما كان هذا الخير يبروه بالخطيئة نقصان دائماً مثل بعضهم ليلان ذلك
شيء متناهي يعرفه نقصان بغير نهاية وهو مع ذلك لا يتلاشى بالكلية فقد
قال النيسوب في الطبيعيات ك ٣ م ٣٧ لو أخذ دائماً من حجم متناهي شيء
باعتبار كمية واحد وثلاثي اخيراً بكميته كما لو أخذت دائماً من اية كمية
متناهية مقدار شيء اما لو صار الاخذ دائماً باعتبار نسبة واحدة لا باعتبار كمية
واحدة فيمكن الاخذ الى غير نهاية كما انه لو قسمت كمية الى جزئين وأخذ نصف
النصف لامكن التسلسل على هذا النحو الى غير نهاية لكن بحيث ان ما
يؤخذ آخرًا يكون دائماً اقل مما أخذ أولاً - الا ان هذا لا يحمل له هنا لان
الخطيئة التالية ليست اقل نقصاً لخير الطبيعة من الخطيئة السابقة بل ربما كانت
انقص له اذا كانت اعظم - فالحق اذن ان يقال ان الميل المتقدم يعتبر كوسط
بين اثنين فهو يوجد في الطبيعة الناطقة على انها أصل له ويقصد الى خير الفضيلة
على انه المنتهى والغاية فنقصانه اذن انما يتصور على نحوين من جهة الاصل ومن
جهة المنتهى فعلى النحو الاول لا ينقص بالخطيئة لان الخطيئة لا تحدث نقصاً
في الطبيعة كما مر في الفصل السابق لكنه ينقص على النحو الثاني اي من حيث
يحمل مانع من البلوغ الى المنتهى ولو كانت ينقص على النحو الاول لوجب ان
يتلاشى شيئاً ما بالكلية بذلشي الطبيعة الناطقة بكميتها الا انه لما كان ينقص
من جهة المانع الذي يحول دون بلوغه الى المنتهى كان من الواضح انه يمكن نقصانه
الى غير نهاية لجواز ان يحمل ثمة موانع الى غير نهاية من حيث ان الانسان
يستطيع ان يضيف خطيئة الى خطيئة الى غير نهاية لكنه لا يمكن تلاشيها بالكلية

اذ يبقى دائماً اصل هذا الميل كما يظهر في الجسم الشفاف فان فيه ميلاً الى قبول النور من طريق كونه شفافاً الا ان هذا الميل او الاستعداد ينقص من جهة ما يطراً عليه من الغمام مع بقائه دائماً في اصل الطبيعة
اذا اجيب على الاول بأن ذلك الاعتراض ينهض متى حصل نقصان بالاختصاص اما هنا فالتقصان يحصل باقامة المانع وهذا لا يزيل اصل الميل ولا يحدث فيه نقصاً كما تقدم

وعلى الثاني بان الميل الطبيعي متشابه كله الا ان فيه نسبة الى المبدأ وإلى المنتهى وبموجب اختلاف هذه النسبة ينقص ولا يتقصر من وجهين
وعلى الثالث بان المالكين ايضاً يبقى فيهم الميل الى الفضيلة والا لم يكن فيهم نفس التعبير واما عدم خروج هذا الميل الى الفعل فللغلو من التهمة بمقتضى العدل الالهي كما يبقى في الاعمى الاستعداد للابصار في اصل الطبيعة من حيث هو حيوان له من طبعه قوة البصر الا ان هذا الاستعداد لا يخرج الى الفعل لفقد العلة التي يمكن لها ان تخرجه اليه بتكوين الآلة المتقنضة للابصار

الفصل الثالث

في ان الجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة هل يصح جعلها المرض والجبل وسوء القصد والشهوة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة لا يصح جعلها المرض والجبل وسوء القصد والشهوة اذ ليس واحدٌ بعبء معلولاً وعلةٌ لواحدٍ بعبئه . وهذه الاشياء تجعل عللاً للخطايا كما يتضح مما تقدم في مب
٧٦ ف ١ ومب ٧٧ ف ٣ وه ٥ ومب ٧٨ ف ١ . فليس ينبغي جعلها معلولاتٍ للخطيئة

٢ وايضاً ان سوء القصد خطيئة فليس ينبغي ان يُجعل من معلولات الخطيئة

٣ وايضاً ان الشهوة امر طبيعي لكونها فعل القوة الشهوانية . وما كان طبيعياً
فليس ينبغي جملة جرحاً للطبيعة . فاذا ليس ينبغي جعل الشهوة جرحاً للطبيعة .
٤ وايضاً قد مرّ في مب ٧٧ ف ٣ ان الخطأ عن مرض وعن انفعال
واحد . والشهوة انفعال . فلا ينبغي ان تجعل قسمة للمرض .
٥ وايضاً ان اوغسطينوس جعل في كتاب الطبيعة والنعمة ب ٦٧ للنفس
الخاطئة عقابين الجبل والصعوبة اللذين يفرع عنهما الخطأ والألم . وهذه الاربعة
لا توافق تلك الاربعة المقدمة . فيظهر اذن ان ذكر جهة منها غير وافي .
لكن يعارض ذلك نص يدا
والجواب ان يقال ان العقل كان مستوياً بالبرارة الاصلية على قوى النفس
السافلة تمام الاستيلاء . وكان يتلقى كماله من الله لخضوعه له . فهذه البرارة الاصلية
قد زالت بخطيئة الأب الاول كما مرّ في مب ٨١ ف ٢ ولهذا امست جميع
قوى النفس فاقدة على نحو ما لما من النسبة الطبيعية الى الفضيلة . وقد هذه
النسبة يقال له جرح الطبيعة وقوى النفس التي يمكن ان تكون محالاً للفضائل
اربع كما مرّ في مب ٦١ ف ٢ وفي العقل الذي هو محل الفطنة والارادة التي
هي محل العدالة والغضبية التي هي محل الشجاعة والشهوانية التي هي محل العفة
فبتفقد العقل نسبه الى الحق يحصل جرح الجهل وبفقد الارادة نسبتها الى الخير
يحصل جرح سوء التصدد وبفقد الغضبية نسبتها الى الشاق يحصل جرح المرض
وبفقد الشهوانية نسبتها الى اللذيذ المعتدل بالعقل يحصل جرح الشهوة . فتكون
هذه الاربعة اذن هي الجراح التي اصابت بها الطبيعة الانسانية بأسرها من
خطيئة الأب الاول الا انه لما كان الميل الى الفضيلة ينقص في كل انسان
بالخطيئة العقلية كما يوضح مما مرّ في ١ ف ٢ كانت هذه الجراح الاربعة ايضاً
حاصلة عن خطايا اخرى اي من حيث ان العقل يتولاه بالخطيئة الضعف

وخصوصاً في ما ينبغي عمله والارادة لتصلب بالنسبة الى الخير والصعوبة في حسن العمل تزداد والشهوة تشتد سورتها

إذا اجيب على الاول بأنه لا يمتنع ان يكون ما هو معلول لخطيئة على خطيئة اخرى فان النفس من حيث يفسد ترتيبها بالخطيئة السابقة يسهل ميلها الى الخطأ وعلى الثاني بان سوء القصد لا يرد به هنا خطيئة بل ميل الارادة الى الشر كقوله في تلك ٢١: ٨ « حواس الانسان مائلة الى الشر منذ حداثة »

وعلى الثالث بان الشهوة طبيعية للانسان من حيث هي خاضعة للعقل كما مر في مب ٨٢ ف ٣ فتى تحط حدود العقل كان ذلك مضاداً لطبيعة الانسان وعلى الرابع بان المرض يمكن اطلاقه بالعموم على كل انفعال من حيث يُضعف قوة النفس ويمنع العقل غير ان يبدأ اراد المرض بحصر معناه من حيث يقابل الشهادة التي ترجع الى الفضية

وعلى الخامس بان الصعوبة الواردة في كتاب اوغسطينوس لتضمن هذه الثلاثة التي ترجع الى القوى الشوقية وهي سوء القصد والمرض والشهوة فان هذه الثلاثة هي التي تجعل صاحبها لا يميل بسهولة الى الخير واما الخطأ والألم فهما جرحان تابعان اذا اتما جأ لم يتألم من حيث يضعف عما يشتهيه

الفصل الرابع

في ان علم الكيفية والترتيب هل هو معلول للخطيئة -

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان عدم الكيفية والنوع والترتيب ليس معلولاً للخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ٣ « حيث كانت هذه الثلاثة عظيمة كان خيرٌ عظيم وحيث كانت حقيرة كان خير حقير وحيث ليست موجودة فليس خير » والخطيئة لا تنزىل خير الطبيعة . فهي اذن لا تعدى الكيفية والنوع والترتيب

٢ وايضاً ليس شيء علة لنفسه . والخطيئة هي عدم الكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغستينوس في كتاب طبيعة الخير ب . فاذاً ليس عدم الكيفية والنوع والترتيب معلولاً للخطيئة

٣ وايضاً ان تخطايا المختلفة معلولات مختلفة . والكيفية والنوع والترتيب امور مختلفة فيظهر ان لها اعداداً مختلفة . فهي اذن تعدم بخطايا مختلفة . فاذاً ليس عدم الكيفية والنوع والترتيب معلولاً لكل خطيئة

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة في النفس كالسقم في البدن كقوله في مز ٣٠٦ : « ارحمني يا رب فاني سقيم » والسقم يُعَدُّم الكيفية والنوع والترتيب في البدن . فالخطيئة اذن تُعَدُّم الكيفية والنوع والترتيب في النفس

والجواب ان يقال ان الكيفية والنوع والترتيب تلحق كل خير بمخلوق من حيث هو كذلك وكل موجود ايضاً كما مر في ١ م ب ٥ ف ه فان كل وجوده وخير يعتبر بصورة يؤخذ بحسبها النوع وصورة كل شيء كيف كانت جوهرية او عرضية مقدرة بمقدار وعليه قوله في الالهيات ك ٨ م ١٠ « صور الاشياء بمنزلة الاعداد » ومن ثم كان لها كيفة والكيفية تنظر الى المقدار ثم ان كل شيء انما يترتب نسبة الى غيره بالصورة . فعلى هذا اذن تختلف درجات الكيفية والنوع والترتيب باختلاف الخيرات فيوجد خير يختص بجوهر الطبيعة له كيفيته ونوعه وترتيبه وهذا ليس يعدم ولا ينقص بالخطيئة ويوجد ايضاً خير المثل الطبيعي وله ايضاً كيفيته ونوعه وترتيبه وهذا ينقص بالخطيئة كما مر في ف ١ و ٢ ولكنه ليس يعدم رأساً ويوجد ايضاً خير الفضيلة والنعمة وله ايضاً كيفيته ونوعه وترتيبه وهذا يعدم رأساً بالخطيئة الميتة ويوجد ايضاً خير آخر وهو الفعل المترتب وله ايضاً كيفيته ونوعه وترتيبه والخطيئة هي باهيتها عدم هذا الخير . وهكذا يوضح كيف ان الخطيئة هي عدم الكيفية والنوع والترتيب

وكيف تُقدم أيضاً هذه الثلاثة أو تنقصها
وبذلك يضع الجواب على الاول والثاني
واجيب على الثالث بان الكيفية والتنوع والترتيب متلازمة كما يتضح مما تقدم
في جرم الفصل فهي اذن تعتمد مما وتنقص مما
الفصل الخامس .

في ان الموت وسائر الآفات البدنية هل هي معلولات للطبيعة
يُتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الموت وسائر الآفات البدنية ليست
معلولات للطبيعة فحتى كانت العلة متساوية كان المعلول متساوياً . وهذه الآفات
ليست متساوية في الجميع اذ هي في بعضهم أكثر مع ان الخطيئة الاصلية التي
يظهر ان هذه الآفات اخص معلولاتها متساوية سبب الجميع كما مر في مب ٨٢
ف٤ . فاذن ليس الموت ونحوه من الآفات معلولات للطبيعة
٢ وايضاً متى زالت العلة زال المعلول . وهذه الآفات لا تزول بزوال كل
خطيئة بالعباد او بالتوبة . فهي اذن ليست معلولات للطبيعة
٣ وايضاً ان الخطيئة الفعلية اعظم جرماً من الخطيئة الاصلية . والخطيئة
الفعلية لا تحدث آفة في الطبيعة فبالاولى اذن لا يحدث ذلك فيها الخطيئة
الاصلية . فاذا ليس الموت وسائر الآفات البدنية معلولات للطبيعة
لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٢: ٥ « بانسان واحد دخلت
الخطيئة الى هذا العالم وبالخطيئة الموت »

والجواب ان يقال ان شيئاً يكون علة لا آخر على نحوين بالذات وبالعرض .
فيكون علة لا آخر بالذات ما يحدث المعلول بقوة طبعه او صورته فيكون المعلول
اذ ذلك مقصوداً بالذات من العلة ولما كان الموت ونحوه من الآفات خارجاً عن
قصد الخاطئ . وضع ان الخطيئة ليست علة بالذات لهذه الآفات . ويكون علة

لاخر بالعرض ما يزيل المانع كقوله في الطبيعيات لـ ٨ م ٣٢ « من قوض عموداً
 ثابته يحرك بالعرض الحجر الذي فوقه » وخطيئة الأب الاول علة من هذا
 القيل لما يحدث في الطبيعة الانسانية من الموت وسائر الآفات التي تشبهه من
 حيث قد زالت بخطيئة الأب الاول البرارة الاصلية التي لم تكن قوى النفس
 السافلة فقط خاضعة بها للعقل دون ادنى تشويش في نظامها بل كان الجسد
 كله ايضاً خاضعاً بها للنفس دون ادنى فساد كما مر في ق ١ انب ٩٧ ف ١
 ولذلك لما زالت البرارة الاصلية بخطيئة الأب الاول فكما جرحت الطبيعة
 الانسانية من جهة النفس بتشوش نظام قواها كما مر في ق ٣ وب ٨٢ ف ٣
 كذلك صارت فاسدة بتشوش نظام البدن — وزوال البرارة الاصلية
 يتضمن حقيقة العقاب كزوال النعمة ايضاً ومن ثمة كان الموت ايضاً وجب ما
 يترتب على الخطيئة الاصلية من الآفات عقاباً عليها على ان هذه الآفات وان
 لم تكن مقصودة من الخاطئ فهي منزهة بعدل الله فصاحاً له
 اذا اجيب على الاول بان تساوي العلة الذاتية يحدث معلولاً متساوياً لانه
 متى زادت العلة الذاتية او نقصت زاد المعلول او نقص . واما تساوي العلة المزيلة
 المانع فليس يوجب تساوي المعلولات لانه اذا قوض انسان عمودين بقوة
 متساوية لا يلزم تحرك ما فوقهما من الحجارة بحركة متساوية بل انما يتحرك
 حركة اسرع ما كان منها اثقل بخصاصته الطبيعية التي يترك لشأنها عند زوال
 المانع وهكذا لما زالت البرارة الاصلية تحرك طبيعة الجسد الانساني لشأنها
 وعلى هذا فيحسب اختلاف المزاج الطبيعي تعرض اجساد بعض آفات أكثر
 واجساد بعض آفات أقل ولو كانت الخطيئة الاصلية متساوية فيهم جميعاً
 . وعلى الثاني بان ما يزيل الذنب الاصلي والفعل هو عينه يزيل ايضاً هذه
 الآفات كقول الرسول في رو ٨ : ١١ « يحيي اجسادكم المائتة بروحه الحال فيكم »

الا ان كلا الامرين يتم في الزمان الملائم بحسب ترتيب الحكمة الالهية فقبل ان نبلغ الى حال عدم الملائية وعدم التألم في المجد الذي في المسيح ابداً وبالمسيح اكتسبناه لا بد ان تقتني اثره في الآله وهذا يقتضي بقاء التألم زماناً في اجسادنا لنستحق عدم تألم المجد على مثال المسيح

وعلى انثالث بانه يجوز ان نعتبر في الخطيئة الفعلية امرين وهما جوهر الفعل وحقيقة الذنب فمن جهة جوهر الفعل يمكن للخطيئة الفعلية ان تحدث آفة جسمانية كما ان بعضاً يمرضون ويموتون من الافراط في الاكل واما من جهة الذنب فانها تقدم النعمة التي يؤتاها الانسان لتقويم افعال النفس وليس لمنع الآفات البدنية كما كانت تمنعها البررة الاصيلة ولهذا كانت الخطيئة الفعلية لا تحدث هذه الآفات كخطيئة الاصيلة

الفصل السادس

في ان الموت وسائر الآفات هل هي طبيعية للانسان يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الموت ونحوه من الآفات طبيعية للانسان فان الفاسد والتغير الفاسد متغايران بالجنس كما في الالهييات كـ ١٠ م ٢٦ . والانسان ليس مغايراً بالجنس لسائر الحيوانات التي هي فاسدة بالطبع فهو اذن فاسد بالطبع

٢ وايضاً كل مركب من اجزاء متضادة فهو فاسد بالطبع لاشتماله في نفسه على علة فساد . والجسد الانساني من هذا القبيل . فهو اذن فاسد بالطبع ٣ وايضاً ان الحرارة تفتي الرطوبة طبعاً . وحيوة الانسان تحفظ بالحرارة والرطوبة . ولما كانت افعال الحيوة ثم فعل الحرارة الطبيعية كما في كتاب النفس ٢ م ٥٠ يظهر ان الموت وسائر الآفات التي تشبهه طبيعية للانسان لكن يعارض ذلك ان كل ما هو طبيعي للانسان فانه قد صنعه في الانسان

والله لم يصنع الموت كما في حك ١ فاللوت اذن ليس طبعياً للانسان
 ٢ وايضاً ما بالطبع فلا يجوز ان يقال له عقاب او شر لان كل شيء
 يلائمه ما هو طبيعي له . والموت وسائر الآفات التي تشبه عقاب على الخطيئة
 الاصلية كما مر في الفصل الآنف . فهي اذن ليست طبيعية للانسان
 ٣ وايضاً ان المادة تعادل الصورة وكل شيء يعادل غايته . وغاية الانسان
 هي السعادة الدائمة كما مر في مب ٢ ف ٧ وب ٥ ف ٣ و ٤ وصورة الجسد
 الانساني ايضاً هي النفس الناطقة وهي ليست فاسدة كما مر في ق ١ مب ٧٥
 ف ٦ . فالجسد الانساني اذن هو في طبعه غير فاسد
 والجواب ان يقال ان كل شيء فاسد يجوز لنا ان ننظر فيه باعتبارين اي
 باعتبار الطبيعة الكلية وباعتبار الطبيعة الجزئية فالضئعة الجزئية هي القوة الخاصة
 الفعلية والحافظة لكل شيء وباعتبارها يكون كل فساد واقعة منافية للطبع كما
 في كتاب السماء ٢ م ٣٧ لان هذه القوة تقصد وجود صاحبها وحفظه .
 والطبيعة الكلية هي القوة الفعلية الحالية في مبدأ كل من مبادئ الطبيعة كمحض
 الاجرام السماوية او من مبادئ جوهر اعلى من حيث يطلق بعض على الله
 ايضاً اسم الطبيعة الطابعة . وهذه القوة تقصد خير الكون وحفظه وهذا يقتضي
 تعاقب الكون والفساد في الاشياء . وهذا الاعتبار تكون فسادات الاشياء
 واقعتها طبيعية لا بحسب ميل الصورة التي هي مبدأ الوجود والكون بل بحسب
 ميل للمادة التي تخصص بهذه الصورة على وجه معادل بحسب توزيع التفاعل
 الكلي . واذا كانت كل صورة تقصد دوام الوجود ما استطاعت فليس يمكن
 لصورة شيء فاسد ان تحصل على دوام الوجود ما عدا النفس الناطقة لانها
 ليست خاضعة بوجه المادة جسمانية كغيرها من الصور بل لما فعل مجرد كما مر
 في ق ١ مب ٧٥ ف ٢ . فالانسان اذن من جهة صورته ابد طبعاً عن الفساد

من الأشياء الأخر الفاسدة وعلى هذا فالإنسان فاسد طبعاً باعتبار طبيعة
المادة في نفسها لا باعتبار طبيعة الصورة .

والاعتراضات الثلاثة الأولى واردة من جهة المادة والثلاثة الثانية واردة من
جهة الصورة فلا بد لحلها من اعتبارين صورة الإنسان التي هي النفس الناطقة
معادلة في عدم فسادها لغايتها التي هي السعادة الخالدة وأما الجسد الإنساني الذي
هو فاسد في طبعه فهو معادل لصورته من وجه وغير معادل لها من وجه ففي
كل مادة يجوز اعتبار حالتين أحدهما ما ينتخبها الفاعل والثانية ما لا ينتخبها
الفاعل ولكنها بحسب حال المادة الطبيعي كما أن الحديد ينتخب لصنع السكين
مادة صلبة ومنطرفة يمكن ترقيقها حتى تصبح صالحة للقطع والحديد باعتبار هذه
الحالة مادة معادلة للسكين وأما كونه قابلاً للانكسار والصدأ فلازم عن
استعماده الطبيعي ولا ينتخبه فيه الصانع بل لو استطاع لما رضي بذلك ومن ثم
لم يكن هذا الاستعداد في المادة معادلاً لقصد الصانع ولا لقصد الصناعة .

وكذلك الجنس الإنساني فإنه مادة منتخبة من الطبيعة من حيث اعتدال مزاجه
الذي به يقدر أن يكون آلة في غاية الملاءمة للسرور وسائر القوى الحسية والحركة
أما كونه فاسداً فهو لازم عن حالة المادة وليس منتجباً من الطبيعة لأن الطبيعة
لو استطاعت لانتخب مادة غير فاسدة . غير أن الله الذي تخضع له كل طبيعة قد
عوض في تكوين الإنسان عن نقص الطبيعة وأولى جسده بموهبة البرارة الأصلية
نوعاً من عدم الفساد كما مر في ق ١ مب ٩٧ ف ١ وبهذا الاعتبار يقال إن الله

لم يصنع الموت وإن الموت عقاب على الخطيئة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



المبحث السادس والثمانون

في دنس الخطيئة — وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في دنس الخطيئة ومدار البحث في ذلك على مستلذين — ١ في دنس النفس هل هو بمقابل الخطيئة — ٢ في أنه هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة

الفصل الأول

في ان الخطيئة هل تدنس النفس

يُنْطَلَقُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تدنس النفس لان الطبيعة العالية لا يمكن ان تدنس بماسة الطبيعة السافلة ولتلك لا تدنس شعاع الشمس بمس الاجرام المتدرة كما قال اوغسطينوس — في رده على البدع الخمس ب ٥ . والنفس الانسانية اعلى كثيراً في طبعها من الاشياء المتغيرة التي تلتفت اليها حين تخطأ . فهي اذن لا تدنس بها حين تخطأ

٢ وايضاً ان محل الخطيئة الاصيل هو الارادة كما مر في مب ٧٤ ف ١ و ٢ . ومحل الارادة العقل كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ . والعقل لا يدنس بملاحظة شيء اياً كان بل بالحري يستكمل بها . فكنا الارادة ايضاً لا تدنس بالخطيئة

٣ وايضاً لو كانت الخطيئة تحدث دنساً فاما ان يكون هذا الدنس شيئاً وجودياً او عدماً بحيث اذا كان شيئاً وجودياً لم يكن الا حالاً او ملكة اذ ليس يحصل عن الفعل امر آخر في ما يظهر وهو ليس حالاً ولا ملكة لجواز بقاءه مع زوال الحال او الملكة كما يظهر في من يقترف ميمته بالتبذير ثم يتقل بعد ذلك الى ملكة البخل مقترفاً ميمته أخرى . فالدنس اذن لا يدل على شيء وجودي في النفس — وهو ايضاً ليس عدماً بحيث لان جميع الخطايا مشتركة في جهة الاعراض وعدم النعمة فكان يلزم ان يكون لجميع الخطايا دنس واحد . فاذا ليس

الذنس معلولاً للخطيئة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ٢٢: ٤٧ لسان « جعلت دنساً في مجدك »
وقوله في افس ٢٧: ٥ « ليهديا لنفسه كيسة مجيدة لا دنس فيها ولا غضن »
والكلام في الموضوعين على دنس الخطيئة فإذا ليس دنس الخطيئة معلولاً للخطيئة
والجواب ان يقال ان الذنس توصف به حقيقة الجسائيات وذلك متى فقد
جسم نقي لامع تقاوته ولعمارة جسم آخر كالثوب والذهب والفضة او نحو
ذلك اما روحانيات فتوصف به على وجه التشبيه بالجسائيات . وللنفس الانسانية
تقوّة ولعمارة من وجهين اولاً من جهة اشراق نور العقل الطبيعي الذي به تهتدى
في افعالها وثانياً من جهة اشراق النور الالهي اي نور الحكمة والنعمة الذي به
ايضاً يستكمل الانسان ليفعل الافعال الحسنة واللائقة ومتى تطلعت النفس
بعض الامور بالمحبة كان لما ذلك التعلق بمنزلة اللبس ومتى خطت انتصت
بعض الامور على وجه يتاني نور العقل والشرعية الالهية كما يظهر مما مر في
مب ٧١ ف ٦ . ومن ثم كان الضرر الناشئ لتقاوة النفس عن هذه المماساة
يقال له دنس مجازاً

إذا اجيب على الاول بان النفس لا تئدنس من الاشياء السافلة بقوتها
اي بفعلها في النفس بل بعكس ذلك تئدنس ذاتها بفعل نفسها بانتصاتها
بتلك السافلات على وجه يتاني نور العقل والشرعية الالهية
وعلى الثاني بان فعل العقل يستكمل بمحصل الاشياء المعقولة فيه على
حسب حاله فالعقل اذن لا يتدنس بها بل بالحري يستكمل بها . واما فعل
الارادة فتأتم بالحركة الى تلك الاشياء بحيث ان المحبة تقرر النفس بالشيء
المحروب ومن ذلك تئدنس النفس متى كان اتصالها على خلاف الوجه الذي ينبغي
كقوله في هوشع ١٠ : ٩ « صاروا ارجاساً كالاشياء التي احبوها »

وعلى الثالث بان الدنس ليس في النفس شيئاً وجودياً ولا عدماً مطلقاً بل يراد به عدم تقاوة النفس بالنسبة الى علته التي هي الخطيئة ولهذا كانت الخطايا المختلفة تحدث ادناساً مختلفة فهو كالظل الذي هو عدم النور الحاصل عن اعتراض بعض الاجسام وهو يختلف باختلاف الاجسام المعترضة.

الفصل الثاني

في ان الدنس هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة
يُحتمل الى الثاني بان يقال : يظهر ان الدنس ليس يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة اذ ليس يبقى في النفس بعد الفعل سوى الملكية او الحال كما مر في الفصل الآنف . فالدنس اذن ليس يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة
٢ وايضاً ان نسبة الدنس الى الخطيئة كنسبة الظل الى الجسم كما تقدم في الفصل السابق . والظل لا يبقى بعد زوال الجسم . فاذا كذلك الدنس لا يبقى بعد انتفاء فعل الخطيئة

٣ وايضاً كل معلول فانه يتوقف على علته . وعلة الدنس هي فعل الخطيئة فاذا زال فعل الخطيئة لا يبقى الدنس في النفس
لكن يعارض ذلك قوله في يوشع ٢٢ : ١٧ « اقليل لكم اثم فغور الذي لا يزال دجه باقياً فيكم الى اليوم »

والجواب ان يقال ان دنس الخطيئة يبقى في النفس حتى بعد انتفاء فعل الخطيئة وتحقيقه ان الدنس يدل على عدم التقاوة بسبب الاعراض عن نور العقل او الشرعة الالهية فاما الانسان باقياً بمعزل عن هذا النور يبقى فيه دنس الخطيئة ولكنه بعد ان يعود بالنعمة الى النور الالهي او الى نور العقل يزول الدنس . على ان الانسان وان زال فعل الخطيئة الذي به اعرض عن نور العقل او الشرعة الالهية ليس يعود في الحال الى ما كان عليه بل لا بد لتلك

من حركة في الارادة مضادة للحركة الأولى كما ان من يتباعد عن آخر بحركة لا يدنو اليه حالاً باقطاع الحركة بل لا بد ان يدنو اليه عائداً نحوه بحركة مضادة اذاً اجيب على الاول بأنه ليس يبقى في النفس شيء وجودي بعد فعل الخطيئة سوى الحال او الملكة الا انه يبقى فيها شيء عديم وهو عدم الاتصال بالنور الالهي

وعلى الثاني بأنه متى زال مانع الجسم يبقى الجسم الشفاف بنفس ما كان من القرب والنسبة الى الجسم المنير ولذلك يزول انظلم حالاً واما متى زال فعل الخطيئة فلا تبقى النفس على نفس النسبة الى الله فليس حكمها واحداً
وعلى الثالث بان الخطيئة تحدث بعداً عن الله يلزم عنه نقص التقاوة كما تحدث الحركة المكانية البعد المكاني فكما ان البعد المكاني لا يزول باقطاع الحركة كذلك لا يزول الدنس باقطاع فعل الخطيئة



المبحث السابع والثمانون

في استحقاق العقاب — وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في استحقاق العقاب أولاً في الاستحقاق وثانياً في الخطيئة الميئة والعرفية اللتين تتمايزان بحسب الاستحقاق — اما الاول فالبحث فيه يدور على ثمانية مسائل — ١ في ان استحقاق العقاب هل هو ممولل الخطيئة — ٢ هل يجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض — ٣ هل توجب خطيئة عقاباً ابدياً — ٤ هل توجب عقاباً غير متناهي في الكمية — ٥ هل توجب كل خطيئة عقاباً ابدياً وغير متناهي — ٦ هل يمكن بقاء استحقاق العقاب بعد الخطيئة — ٧ في ان العقاب هل يُزَل دائماً لاجل خطيئة ما — ٨ هل يؤخذ واحد بخطيئة آخر

الفصل الاول

في ان استحقاق العقاب هل هو ممولل الخطيئة

ينطلي الى الاول بان يقال: يظهر ان استحقاق العقاب ليس مموللاً للخطيئة

لان ما كانت نسبته الى شي عرضية فليس في ما يظهر معلولاً خاصاً له . ونسبة استحقاق العقاب الى الخطيئة عرضية لكونه غير مقصود من الخاطئ . فاذاً ليس استحقاق العقاب معلولاً للخطيئة

٢ وايضاً ليس الشرعة للغير . والعقاب خير لكونه محلاً ومنزلاً من الله . فهو اذن ليس معلولاً للخطيئة التي هي شر

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١ ب ١٢ « كل قلب غير منتظم فهو عقاب لنفسه » والعقاب لا يوجب عقاباً آخر والا لتسلسل . فالخطيئة اذن لا توجب العقاب

- لكن يمارض ذلك قوله في رو ٩ : ٢ « الشدة والضيق على نفس كل انسان يصنع السوء » وفعل السوء هو الخطأ . فالخطيئة اذن توجب العقاب المعبر عنه بالشدة والضيق

والجواب ان يقال ان الاشياء الانسانية تحاكي الاشياء الطبيعية في ان ما ينهض ضد اخر يصيبه منه مضرة فانا نجد في الاشياء الطبيعية ان احد الضدين يزداد فعله شدة عند طرؤ الضد الآخر ومن ثم كان الماء المتسخ اشد تجمداً كما في كتاب الآثار الجوية ١٢ ب ١٢ وكذا الناس فانا نجد فيهم ميلاً طبيعياً الى ان يقهر احدهم من ينهض ضده . ولا يخفى ان الاشياء المندرجة تحت نظام هي على نحو ما واحد بالنسبة الى مبدأ النظام فكل ما ينهض ضد نظام يلزم ان يقع من ذلك النظام او من وليه . ولما كانت الخطيئة فعلاً غير منتظم كان من الواضح ان كل من يخطئ يخالف في فعله نظاماً فيلزم ان يقع من ذلك النظام وهذا القمع هو العقاب - اذا تقرر ذلك فالانسان يمكن معاقبته بانواع ثلاثة من العقاب بحسب النظامات الثلاثة التي تخضع لما الارادة الانسانية فان الطبيعة الانسانية تخضع اولاً لنظام عقل صاحبها وثانياً لنظام انسان اجنبي مدير تديراً

روحياً أو زمنياً سياسياً أو اقتصادياً وثالثاً لنظام السياسة الالهية الكلي وكل واحد من هذه النظمات الثلاثة يفسد بالخطيئة لان الذي يخطئ يفعل ضد العقل وضد الشريعة الانسانية وضد الشريعة الالهية فينال اذن ثلاث عقوبات الاولى من نفسه وهي غش الضمير والثانية من الانسان والثالثة من الله اذا اجيب على الاول بان العقاب يلحق الخطيئة من حيث هي شر باعتبار ما فيها من فساد النظام وعليه فكما ان الشريعة توجد في فعل الخاطئ بالعرض غير مقصود منه كذلك يوجد فيه استحقاق العقاب ايضاً وعلى الثاني بان العقاب يمكن ان يكون مُزجلاً عدلاً من الله ومن الانسان فلا يكون في نفسه معلولاً للخطيئة قصداً بل بطريق النتيجة فقط . والخطيئة جعلت الانسان مستوجب العقاب وهذا شر فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية بـ « ان نزول العقاب ليس شراً بل الشر استحقاق العقاب » ومن ثم جعل استحقاق العقاب معلولاً للخطيئة قصداً

وعلى الثالث بان ذلك العقاب الذي ينال القلب الغير المنتظم انما هو ناشئ عن الخطيئة من حيث تُفسد نظام العقل وانما يستوجب الخاطئ عقاباً آخر من حيث يفسد نظام الشريعة الالهية او الانسانية

الفصل الثاني

هل يجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض

يقضى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض اذا جعل العقاب ليرجع الناس به الى خير الفضيلة كما يظهر من قول الفيلسوف في الحقيقتات ١٠٠ في الباب الاخير . والخطيئة لا يرجع بها الانسان الى خير الفضيلة بل الى مقابله . فاذاً ليس بعض الخطايا عقاباً لبعض ٢ وايضاً ان العقاب العدل صادر عن الله كما يظهر من قول اوغسطينوس

في كتاب ٨٣ م ٨٢ . والخطيئة ليست صادرة عن الله وهي منافية للمدالة
فيمكن اذن ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض.

٣ وايضاً من حقيقة العقاب ان يكون ضد الارادة . والخطيئة تصدر عن
الارادة كما يظهر مما مر في م ٧٤ . فينتج اذن ان يكون بعض الخطايا
عقاباً لبعض

لكن يعارض ذلك قول غرينوريوس في كلامه على حز ان بعض الخطايا
عقاباً لبعض

والجواب ان يقال ان كلامنا على الخطيئة يجوز ان يكون على نحو بالقات
وبالعرض اما بالذات فلا يجوز بوجه من الوجوه ان يكون بعض الخطايا عقاباً
لبعض فان الخطيئة تعتبر بالذات بحسب صدورها عن الارادة اذ بهذا الاعتبار
تضمن حقيقة الذنب ومن حقيقة العقاب ان يكون ضد الارادة كما اسلفنا في ق ١
م ٤٨ ف ه فواضح اذن انه لا يجوز بوجه من الوجوه ان يكون بعض الخطايا
بالذات عقاباً لبعض — واما بالعرض فيجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض من
ثلاثة اوجه اولاً من جهة الملة التي هي ازالة المانع فان الانفعالات ووساوس
الشيطان ونحوها علل باعثة على الخطيئة وهي تمنع منها مدد النعمة الالهية التي
تُفقد بالخطيئة واذ كان فقد النعمة هذا عقاباً وصادراً عن الله كما مر في
م ٧٩ ف ٣ يلزم ان الخطيئة التي تنبع ايضاً يقال لها عقاباً بالعرض وعلى
هذا المعنى يحمل قول الرسول في رو ٢: ٤١ « لتلك اسلمهم الله في شهوات قلوبهم »
التي هي انفعالات النفس اي لان الناس اذا خلدوا من النعمة الالهية تعلبت
عليهم الانفعالات . وبهذا الوجه تجعل الخطيئة دائماً عقاباً على خطيئة سابقة
وثانياً من جهة جوهر الفعل الذي يحدث النعم سواء كان فعلاً باطنياً كما يظهر
في الغضب والحسد ام فعلاً ظاهراً كما يظهر في ما اذا سمع الانسان عياء شديداً

أَوْضَرَ فِي سَبِيلِ قَضَاءِ فَعَلِ الْخَطِيئَةَ كَقَوْلِهِ فِي حَك ٥ : ٧ «أَعْيَا فِي سَبِيلِ
الْإِثْمِ» . وَثَلَاثًا مِنْ جِهَةِ الْمَوْلَى أَيْ بَاتِ تَجْعَلِ الْخَطِيئَةَ عِقَابًا بِاعْتِبَارِ الْمَعْلُولِ
الْإِلَازِمِ عَنْهَا وَالْخَطِيئَةُ بِهَذَيْنِ الْوُجْهِينِ لَيْسَتْ عِقَابًا لَخَطِيئَةٍ سَابِقَةٍ فَقَطْ بَلْ
عِقَابًا لِنَفْسِهَا أَيْضًا

أَذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بَأَنَ هَذَا الْوَجْهَ أَيْضًا مِنْ مَعَاذَةِ اللَّهِ لِلنَّاسِ وَهُوَ سَبَاحَهُ
تَعَالَى بَأَنَ يَنْهَكُرُوا فِي بَعْضِ الْخَطَايَا يُقْصَدُ بِهِ خَيْرُ الْفَضِيلَةِ وَقَدْ يُقْصَدُ بِهِ أَيْضًا
خَيْرُ الْخَطَاةِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ حَيْثُ يَصِيرُونَ بِالْخَطِيئَةِ أَكْثَرَ تَوَاضَعًا وَاشِدَّ احْتِرَاسًا
عَلَى أَنَّهُ يُقْصَدُ بِهِ دَائِمًا فَائِدَةُ الْإِغْيَارِ الَّذِينَ مَتَى رَأَوْا بَعْضَ النَّاسِ يَتَهَيَّوْنَ فِي
الْخَطَايَا مُتَنَقِّلِينَ مِنْ خَطِيئَةٍ إِلَى أُخْرَى يَزِيدُ خَوْفُهُمْ مِنَ الْخَطَا . وَأَمَّا الْوَجْهَانِ
الْآخِرَانِ فَوَاضِحٌ أَنَّ الْمَقَابِلَ فِيهِمَا غَايَةُ التَّائِدَةِ وَالْإِصْلَاحِ لِأَنَّ مَعَانَةَ الْإِنْسَانِ
الْحُبَّ وَالضَّرَرُ فِي الْخَطَا مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَصْرِفَ النَّاسَ عَنِ الْخَطِيئَةِ
وَعَلَى الثَّانِي بَأَنَ ذَلِكَ الْإِعْتِرَاضُ وَارْدٌ عَلَى الْخَطِيئَةِ بِالذَّاتِ وَبِمَثَلِ ذَلِكَ
يُجَابُ عَلَى الثَّلَاثِ

الفصل الثالث

هل يوجب بعض الخطايا عقابًا أبدياً

يُخْطَلَى إِلَى الثَّلَاثِ بَأَنَ يُقَالُ : يَظْهَرُ أَنَّ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْخَطَايَا يُوجِبُ عِقَابًا أَبَدِيًّا
فَإِنَّ الْمَقَابِلَ الْعَدْلَ يَمَادِلُ الذَّنْبَ إِذَا الْعَدَالَةُ هِيَ الْمَسَاوَةِ وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي إِش ٢٧ : ٨
«سَيَجْرِي عَلَيْهِ الْحُكْمُ مَتَى خُذَلَتْ مَقْدَارًا بِمَقْدَارٍ» وَالْخَطِيئَةُ زَمَانِيَّةٌ فَهِيَ إِذْنُ
لَا تُوجِبُ عِقَابًا أَبَدِيًّا

٢ . وَأَيْضًا أَنَّ الْمَقَابِلَ نَوْعٌ مِنَ الدَّوَاءِ كَمَا فِي الْخَلْقِيَّاتِ لِك ٢٣ : ٣ . وَلَيْسَ يُجِبُ أَنْ
يَكُونَ شَيْءٌ مِنَ الْأَدْوِيَةِ غَيْرِ مُتَنَاهٍ إِذَا يُقْصَدُ بِهِ غَايَةٌ وَمَا يُقْصَدُ بِهِ غَايَةٌ فَلَيْسَ غَيْرِ
مُتَنَاهٍ كَمَا قَالَ الْفَيْلَسُوفُ فِي السِّيَاسَةِ لِك ١٦ : ٦ . فَادَّأَ لَيْسَ يُجِبُ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ

المقويات غير متناه

٣ وايضاً ليس أحد يفعل شيئاً دائماً ما لم يُلْذ له لذاته . والله لا يُلْذ له هلاك
الناس كما في حك ١٣:١ . فهو اذن لا يعاقب الناس بمقابله ابدي

٤ وايضاً ليس شيء بالعرض غير متناهي . والمقابيل يحصل بالعرض اذ ليس
موافقاً لطبيعة المثل به فيمتنع اذن دوامه الى غير نهاية

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٤٦:٢٥ « يذهب هؤلاء الى العذاب الابدي »
وقوله في مر ٣: ٢٩ « اما من جُدِّف على الروح القدس فلا مغفرة له الى الابد
ولكنه مجرم بخطيئة ابدية »

والجواب ان يقال ان الخطيئة انما توجب العقاب من حيث تُفسد نظاماً ما كما
مر في ١ والمثل يبق بقاءه فاما فساد النظام باقياً وجب ان يبق
استحقاق العقاب والنظام يفسد احياناً على وجه يمكن معه اصلاحه واحياناً
على وجه يمتد معه اصلاحه فان النقص الذي يُفقد به المبدأ لا يقبل الاصلاح
ما اذا سلم المبدأ فيمكن بقوته اصلاح النقص كما انه اذا فسد المبدأ البصري لا
يمكن اصلاح ابصر الا بالقوة الالهية فقط اما اذا طرأ على البصر بعض الموانع
مع سلامة مبدئه فيمكن اصلاحه بالطبيعة او بالصناعة . ولكل نظام مبدأ به
يدخل تحت ذلك النظام فاذا فسد مبدأ النظام الذي به تخضع ارادة الانسان
ثم كان هذا الفساد في نفسه لا يقبل الاصلاح وان امكن اصلاحه بالقدرة
الالهية . ومبدأ هذا النظام هو الغاية القصوى التي يلزمها الانسان للجنة ولهذا
فجميع الخطايا التي تصرف عن الله بازالتها المحبة توجب في نفسه العقاب الابدي
اذا اجب على الاول بان العقاب يعادل الخطيئة شدة في الشرع الالهي
والانساني كما فعل اوغسطينوس في مدينة الله ١٢١ ب ١١ وليس يُقضى في
شرع ان يكون العقاب معادلاً للذنوب في المدة فليس عقاب الفسق او القتل

يكون مدة دقيقة من الزمان بسبب اقترافه في دقيقة بل قد يعاقب عليه أحياناً بالسجين الدائم أو النفي الدائم وأحياناً بالموت أيضاً وهو لا يُعتبر فيه الوقت المقتضى لانفاذه بل إنما يُعتبر فيه بالآخرى انتزاعه ابداً من مجتمعات الأحياء فهو يصور بحسب حالته أبدية العقاب المنزّل من الله . ومن العدل أن من يخطئ في أبدية إلى الله يُعاقب في أبدية الله كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٣٤ ب ١٩ والمراد بخطأ الخاطئ . في أبدية ليس دوام فعله الباقي مدة حياته فقط بل أنه بمجرد جملة غايته في الخطيئة يريد أن يخطئ إلى الأبد وعليه قول غريغوريوس في الموضوع المتقدم « يود الأئمة لو يسيئون إلى غير نهاية ليستروا في آثامهم إلى غير نهاية » - وعلى الثاني بأن العقاب الذي توجه الشرائع الإنسانية أيضاً ليس دائماً دواءً لمن يناله بل لغيره فقط كما إذا علّق المصّ فإن ذلك ليس لقصد اصلاحه بل عبرة لغيره فيحتملوا الخطأ خشية العقاب في الأقل وعليه قوله في ام ٢٥: ١٩ « بضرب الساخر يزداد الفرح حكمة » فكذلك أيضاً العقوبات الأبدية المنزلة من الله بالأئمة هي ادوية لمن يعتبر بها فيجتنب الخطايا كقوله في مز ٦٠: ٥٩ « جعلت لتفتيح راية لمهربوا من وجه القوس لكي يخلص أودائك »

وعلى الثالث بأن الله لا يلذ له العقاب لذاته بل بالنسبة إلى عدله الذي يقتضيه وعلى الرابع بأن العقاب وإن كان له إلى الطيعة نسبة عرضية إلا أن له نسبة ذاتية إلى عدم النظام وإلى عدل الله ولذلك ما دام عدم النظام يبقى انعقاب دائماً

الفصل الرابع

في أن الخطيئة هل تستوجب عقاباً غير متناهي في الكمية

ينحط إلى الرابع بأن يقال : يظهر أن الخطيئة تستوجب عقاباً غير متناه في الكمية ففي ار ١٠: ٢٤ « أدربي يارب ولكن بانصاف لا تفضيك لثلاثين » وغضب الرب يُطلق مجازاً على انتقام العدل الإلهي والملاشاة عقاب غير متناه

كما ان الاجساد من المدم من شأن القدرة الغير المتناهية . فالانتقام الالهي اذن يقتضي ان تُعاقب الخطيئة عقاباً غير متناهٍ في الحكمة

٢ وايضاً ان كمية العقاب تتمايز مقدار الذنب كقوله في تث ٢٥ : ٢
« ويكون الجلد ايضاً على قدر الذنب » والخطيئة التي يحرم بها الى الله غير متناهية فانه كلما كان الشخص الذي يخطئ في حقه اعظم كانت الخطيئة اثقل كما ان ضرب الامر خطيئة اثقل من ضرب الانسان البسيط . وعظمة الله غير متناهية .
فاذا الخطيئة التي يُحرم بها الى الله تستوجب عقاباً غير متناهٍ

٣ وايضاً ان الغير المتناهي على ضربين غير متناهٍ في المدة وغير متناهٍ في العدة اي في الحكمة . ويوجد عقاب غير متناهٍ في المدة . فكذا اذن يوجد عقاب غير متناهٍ في العدة

لكن يعارض ذلك ان هذا يستلزم التساوي في عقوبات خطايا جميع الناس لان الغير المتناهيات لا تتفاوت في عدم التناهي

والجواب ان يقال ان العقاب يعادل الخطيئة وهي تتضمن امرين احدهما الاعراض عن الخير الباقي الذي هو غير متناهٍ فتكون الخطيئة من هذه الجهة غير متناهية . والثاني الاقبال بشئ ترتب على الخير الثاني والخطيئة من هذه الجهة متناهية اولاً لان الخير الثاني متناهٍ وثانياً لان هذا الاقبال متناهٍ لامتناع كون افعال الخلق غير متناهية . فاذا من جهة الاعراض يمازي الخطيئة عقاب الملاك الذي هو ايضاً غير متناهٍ لانه فقد الخير الغير المتناهي وهو الله ومن جهة الاقبال الغير المرتب يمازيها عقاب الحس الذي هو ايضاً متناهٍ

اذ اوجب على الاول بان ملاشاة الخاطئء بالكلية لا تليق بالعدل الالهي لانها تنافي دوام العقاب الذي يقتضيه العدل الالهي كما تقدم في الفصل الآف لكنها تطلق على فقد الخيرات الروحية كقوله في ١ كور ١٣ : ٢٠ « ان لم تكن في

محبة فلست بشيء»

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة من جهة الإعراض اذ من هذه الجهة يُجرم الانسان الى الله

وعلى الثالث بان مدة العقاب تحاذي مدة الذنب لا من جهة الفعل بل من جهة الدنس الذي يبقى ببقائه استحقاق العقاب . والذنب الذي يتمتع اصلاحه من شأنه ان يبقى ابداً ولذلك يستوجب العقاب الابدى . وهو ليس غير متناه من جهة الاقبال فلا يستوجب من هذه الجهة عقاباً غير متناه في الكمية

الفصل الخامس

هل توجب كل خطيئة عقاباً ابدياً

يُخفى الى الخامس بان يقال : يظهر ان كل خطيئة توجب عقاباً ابدياً فان العقاب معادل للذنب كما مر في الفصل الآنف . وبين العقاب الابدى والعقاب الزمنى فرق غير متناه وليس بين خطيئة واخرى فرق غير متناه اذ كل خطيئة فعل انساني وبتمتع ان يكون الفعل الانساني غير متناه . فاذا اذ كانت بعض الخطايا يستوجب عقاباً ابدياً كما تقدم في ف ٣ يظهر ان ليس شيء منها يستوجب عقاباً زمنياً فقط

٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية هي اصغر الخطايا فقد قال اوغسطينوس في انكبر يدون ب ٩٣ « ان عقاب من يعاقب على الخطيئة الاصلية وحدها خفيف جداً . والخطيئة الاصلية تستوجب العقاب الدائم فان الاطفال الذين يموتون في حال الخطيئة الاصلية دون عماد لن يعاينوا ابداً ملكوت الله كما يظهر من قوله تعالى في يو ٣ : ٣ « ان لم يولد احدٌ ثانية فلا يقدر ان يعاين ملكوت الله » فأولى اذن ان يكون عقاب سائر الخطايا الاخر ابدياً

٣ وايضاً ان الخطيئة لا تستوجب عقاب اعظم بانضمامها الى خطيئة اخرى

اذ لكل منهما عقاب مرسوم من العدل الالهي. والخطيئة العرضية تستوجب عقاباً ابدياً اذا ضمت الى خطيئة ممتدة في بعض المالكين اذ ليس في جهنم منفرة فهي اذن تستوجب بالاطلاق عقاباً ابدياً. فلا تستوجب اذن خطيئة عقاباً زمنياً لكن يحارض ذلك قول غريغوريوس في محالك ٤ ب ٣٩ ان بعض الصغار تقتصر بعد هذه الحياة فاذا لا تستوجب جميع الخطايا عقاباً ابدياً

والجواب ان يقال قد مر في ف ٣ ان الخطيئة توجب العقاب الابدي من حيث تنافي نظام العدل الالهي على وجه لا يقبل الاصلاح اي بمضادتها لمبدأ النظام الذي هو الغاية القصوى ولا يخفى ان بعض الخطايا يحصل فيها فساد الترتيب لا بما ينافي الغاية القصوى بل بالنسبة الى ما يؤدي الى الغاية فقط من حيث يوجه اليه النظر على وجه أكثر او اقل ملائمة دون قدح في اعتبار الغاية القصوى كما اذا اشتد ولوع انسان بشيء زمني لكن دون ان يؤثر لاجله اهانة الله بفعل ما ينافي امره فمثل هذه الخطايا لا تستوجب عقاباً ابدياً بل عقاباً زمنياً

اذ اوجب على الاول بان الخطايا ليس بينها فرق غير متناه من جهة الاقبال على الخير المتغير القائم به جوهر الفعل لكن بينها فرقاً غير متناه من جهة الاعراض لان بعض الخطايا تقترب بالاعراض عن الغاية القصوى وبعضها تقترب بفساد الترتيب في ما يؤدي الى الغاية. وبين الغاية القصوى وما يؤدي الى الغاية فرق غير متناه

وعلى الثاني بان الخطيئة الاصلية لا تستوجب العقاب الابدي باعتبار جسامتها بل باعتبار حال محلها وهو الانسان المعرّي من النعمة التي بها وحدها يتركز العقاب وكذا يجاب على الثالث من جهة الخطيئة العرضية فان ابدية العقاب لا تنواري مقدار الذنب بل عدم اغتفاره كما مر في ف ٣

الفصل السادس

في ان استحقاق العقاب هل يبقى بعد الخطيئة

يُتخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان استحقاق العقاب لا يبقى بعد الخطيئة لان المعلول يزول بزوال الـعلة. والخطيئة علة لاستحقاق العقاب. فهو اذن يزول بزوال الخطيئة

٢ وايضاً ان الخطيئة تزول برجوع الانسان الى الفضيلة. والفضل لا يستوجب عقاباً بل ثواباً. فاذا متى زالت الخطيئة لا يبقى استحقاق العقاب

٣ وايضاً ان العقاب دواء كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣. وبعد ان يشفى المريض من المرض لا يستعمل الدواء. فاذا متى زالت الخطيئة لا يبقى دين العقاب لكن يمارض ذلك قوله سي ٢ ملوك ١٢: ١٣ و ١٤ قال داود لثانان قد خطيت الى الرب. فقال ثانان لداود ان الرب ايضاً قد ثقل خطيتك عليك فلا تموت انت. غير انه من اجل انك جعلت اعداء الرب يمدفون على اسمه فالابن الذي يولد لك يموت. فالخاطي اذن يعاقب من الله حتى بعد ان تغفر له خطيئته وهكذا فاستحقاق العقاب يبقى مع زوال الخطيئة

والجواب ان يقال ان الخطيئة يميز ان يُعتبر فيها امران فعل الذنب والندس التابع له. وواضح انه متى انقضى فعل الخطيئة يبقى استحقاق العقاب في جميع الخطايا العقلية لان فعل الخطيئة يوجب العقاب على الانسان من حيث يتعدى ترتيب العدل الالهي الذي لا يرجع اليه الا بسومه عقاباً تحصل به موازنة العدالة فمن اتبع هوى ارادته باكثر مما ينبغي فنعمل ما ينافي امر الله يسام طوعاً او كرهاً شيئاً على خلاف ارادته وهذا يجري ايضاً في ما ينال الناس من الالهات حتى تحصل باحتيال العقاب موازنة العدالة وبذلك يتضح ان دين العقاب يبقى بعد انقضاء فعل الخطيئة او الالهانة. اما اذا كان كلامنا على زوال الخطيئة باعتبار

دنسها فواضح أن دنس الخطيئة لا يمكن زواله ما لم تحصل النفس بالله الذي
 باعدها عنه فقدت قواها أي تدنس كما مر في البحث الآنف ف ١ وإنما
 يتصل الإنسان بالله بالإرادة وعليه فلا يمكن أن يبرأ الإنسان من دنس الخطيئة
 ما لم تكن إرادته لترتيب العدل الإلهي إما بأن يعاقب نفسه طوعاً تكفيراً عن
 الذنب الذي فرط منه أو يحتمل صابراً ما يعاقبه به الله فإن العقاب في كلا
 الوجهين يتضمن حقيقة التكفير والعقاب التكفيري يخفف شيئاً من حقيقة
 العقاب لأن من حقيقة العقاب أن يكون ضد الإرادة والعقاب التكفيري وإن كان
 في مطلق اعتباره ضد الإرادة إلا أنه حينئذ وبهذا الاعتبار الخاص إرادي فهو
 إذن إرادي بالاطلاق وغير إرادي من وجه كما يتضح مما أسلفناه في م ٦
 ف ٦ عند كلامنا على الإرادي والغير الإرادي ٥ فالحق إذن أنه متى زال
 دنس الذنب يمكن أن يبقى استحقاق العقاب التكفيري لا مطلق العقاب
 إذاً الجيب على الأول بأنه كان دنس الخطيئة يبقى بعد زوال فعلها على ما
 مر في البحث الآنف ف ٢ كذلك يجوز أن يبقى بعد زواله استحقاق العقاب
 أما بعد زوال الدنس فلا يبقى استحقاق العقاب بالمعنى الأول كما تقدم قريباً
 وعلى الثاني بأن الفضيل لا يستوجب مطلق العقاب لكن يجوز أن يستوجب
 العقاب التكفيري لأن الفضيلة أيضاً تقتضي أن يكفر عما أهان به الله أو الإنسان
 وعلى الثالث بأن زوال الدنس يبرأ به جرح الخطيئة من جهة الإرادة لكنه لا
 يزال العقاب مقتضى لبرء سائر القوى النفسانية التي قد فسد ترتيبها بالخطيئة
 السابعة فيجب أن تعالج باضدادها وهو يقتضي أيضاً إعادة موازنة العدالة
 ولإزالة معثرة الغير متى يزول بالعقاب ما حصل بالذنب من المعثرة كما يتضح من
 مثل داود المورّد في المعارضة

الفصل السابع

هل يكون كل عقاب لاجل ذنب ما

ينحط الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس كل عقاب لاجل ذنب ما
ففي يو ٩ : ٣ عن الامة منذ مولده « لا هذا خطي ولا ابيه حتى ولد آدمي »
وكذلك نجد كثيراً من الاطفال حتى المعمودين ينالهم عقوبات شديدة كالجلج
وتعذيب الشياطين وامور أخرى كثيرة تشبه ذلك مع انهم بعد انما برأوا من
الخطيئة وليسوا قبل المهاد اخطأ من غيرهم من الاطفال الذين لا تنالهم هذه
العقوبات . فاذ ! ليس كل عقاب لاجل الخطيئة

٢ وايضاً يظهر ان - مادة الخطاة ومعاقبة بعض الابرياء في حكم واحد -
وكثيراً ما نجد كلا الامرين في الاحوال الانسانية فقد قيل عن الخطاة في
مز ٧٢ : ٥ « ليسوا في ضرر كناس ولا يصبون مع البشر » وفي يوب ٢١ : ٢
« المنافقون ينجون ويرتفع شأنهم ويحصل لهم الاقتدار بالغنى » وفي حبقو ١ : ١٣
« لم تنظر الى الساخرين ولم تصمت عندما يدوس المنافق من هو ابى منه » فاذ !
ليس ينزل كل عقاب لاجل الذنب

٣ وايضاً في ١ بط ٢ : ٢٢ عن المسيح انه « يصنع خطيئة ولم يوجد فيه مكر »
ومع ذلك فقد ذكر هناك ايضاً في عدد ٢ انه « انه تأم لاجلنا » فاذ ! ليس
ينزل الله العقاب دائماً لاجل الذنب

لكن يعارض ذلك قوله في ايو ٤ « هل هلك احد وهو زكي وابن ذمير
اهل الاستقامة بل رايت ان الذين يفعلون الاثم يهلكون بشفعة الله » وقول
اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ « كل عقاب فهو عدل وينزل لاجل خطيئة »
والجواب ان يقال يجوز اعتبار العقاب على نحوين اي مطلقاً ومن حيث هو
تكفيري كما مر في الفصل الانف فالعقاب التكفيري ارادي باعتبار ما ولما

كان الذين يختلفون في استحقاق العقاب يتحدون في الإرادة بوحدة المحبة كان يمتد أحياناً أن من لم يخطئ يتحمل اختياراً العقاب لأجل غيره كما قد نجد أيضاً في الأحوال الإنسانية أن بعض الناس يحيل على نفسه دين غيره — أما إذا اردنا العقاب مطلقاً من حيث يتضمن حقيقة العقاب فهو يُنظر فيه دائماً الى ذنب من ينزل به الا انه قد يُنظر فيه أحياناً الى الذنب الفعلي كما اذا عوقب انسان من الله او من الانسان على خطيئة اقترفها وقد يُنظر فيه الى الذنب الاصلي وهذا اما اصالة او تبعاً فمعاقب الخطيئة الاصلية بلا صلة هو ان تُترك الطبيعة الانسانية وشأنها دون مدد البراة الاصلية وهذا يتبعه جميع العقوبات التي تنال الناس من فساد الطبيعة

لكن لا بد ان يُعلم انه قد يظهر أحياناً ان شيئاً عقاب مع انه بالاطلاق لا يتضمن حقيقة العقاب لان العقاب نوع من الشر كما مر في ١ ب ٤٨ ف ٥ والشر هو عدم الخير ولان للانسان خبرات متعددة وهي خير النفس وخير البدن وخيرات الاشياء الخارجة عنه فقد يعرض أحياناً ان يُصاب في خير اقل لادراك خبر اعظم كما اذا اصاب في مثله لأجل صحة جسده او في كليهما لأجل خلاص نفسه ومجد الله وحيد لا يكون ذلك المصائب شرّاً للانسان بالاطلاق بل من وجه فهو اذن لا يعتبر فيه بالاطلاق حقيقة العقاب بل حقيقة الدواء لان الاطباء ايضاً يصفون للرضى اشربة كريهة لفائدة الصحة ولما لم تكن هذه في الحقيقة عقاباً لم يكن الذنب علّة لها الا باعتبار ما لان احتياج الطبيعة الانسانية الى استعمال الادوية الكريمة ناشى عن فساد الطبيعة الذي هو عقاب الخطيئة الاصلية لان حال البراة لم يكن فيها حاجة الى اكتساب النضية بمزاولة الاعمال الشاقة فاذا ما كان من هذه الادوية من حقيقة العقاب فهو معلول للذنب الاصلي اذا اجب على الاول بان الافات التي يولد عليها بعض الناس او تصيب الاطفال

ايضاً معلولات وعقوبات للخطيئة الاصلية كما مرّ قريباً وهي تبقى ايضاً بعد الماحلا اسلفناه في مب ٨٥ ف ٧٥ والسبب في عدم تساويها في الجميع هو اختلاف الطبيعة التي تترك وشانها كما مرّ في الموضوع المتقدم على ان العناية الالهية تقصد بهذه الاقالت خلاص الناس اي خلاص الذين يصابون بها او خلاص غيرهم ممن يعتبرون بها ويمجد الله ايضاً

وعلى الذي بان الحيات الزمنية والجسمانية خيرات للانسان لكنها يسيرة واما الحيات الروحانية فخيرات عظيمة للانسان فاذا من شأن العدل الالهي ان يهب الحيات الروحانية لذوي الفضيلة وان يوليهم من الحيات او الثرور الزمنية ما يكفي للفضيلة لان « العدل الالهي يقتضي ان لا تؤهن شجاعة الافاضل بالنسج للمادية » كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٨ اما ايلاء غيرهم الزمناات فيضرب بالرحيات وعليه قوله في مز ٧٢ : ٦ « لذلك تولتهم الكبرياء » وعلى الثالث بان المسيح احتمل العقاب التكفيرى ليس على خطايانا على خطايانا

الفصل الثامن

في ان الواحد هل يؤخذ بخطيئة غيره

بُشِطَ الى الثامن بان يقال : يظهر انه يؤخذ واحد بخطيئة غيره في خر ٢٠ : ٥ « انا الله غيور افتقد اسم الآباء في البنين الى الجيل الثالث والرابع من مبغضي » وفي متى ٢٣ : ٣٥ « لياقي عليكم كل دم زكي سُفِكَ على الارض »
٢ وايضاً ان العدل الانساني متفرع على العدل الالهي وقد يؤخذ احياناً الابناء بذنب الاباء بحسب العدل الانساني كما يظهر في اهانة الملك . فكذلك اذا يؤخذ واحد بخطيئة غيره بحسب العدل الالهي
٣ وايضاً ان قيل ان الابن لا يؤخذ بخطيئة ابيه بل بخطيئة نفسه من حيث

يتشبه بآبيه في الشريزيم ان يصدق ذلك على الاجانب الذين يؤخذون بمثل عقاب
من يشبهون بهم كصدقه على الابناء . فيظهر اذن ان الابناء لا يؤخذون بخطايا
انفسهم بل بخطايا آباءهم

لكن يعارض ذلك قوله في حز ١٨ : ٢٠ لا يحمل اثم الاب
والجواب ان يقال ان اردنا بالعقاب العقاب التكفيري الذي يسام اخياراً
فقد يعرض ان يحمل بعض عقاب غيره من حيث هو واحد باعتبار ما كما مر في
الفصل الاثني — وان اردنا العقاب المنزل قصاصاً على الخطيئة من حيث هو
انتقامي فلنأخذ كل خطيئته لان فعل الخطيئة امر شخصي — وان اردنا
العقاب البدني فقد يعرض ان يؤخذ الواحد بخطيئة الآخر فقد تقدم في الفصل
الاثني ان ما يلحق الاشياء الزمنية او البدن ايضاً من الاضرار ادوية عقابية
يقصد بها خلاص النفس فلا مانع من ان يعاقب انسان بهذه العقوبات على خطيئة
الغير اما من الله او من الانسان كأن يؤخذ الابناء بذنب الآباء والمرؤوسون
بذنب الرؤساء من حيث انه ملك لهم . الا انه اذا كان الابن او المرؤوس
مشاركاً في الذنب كن هذا العقاب انتقامياً بالنسبة الى كليهما اي الى من يعاقب
ومن يعاقب لاجله وان لم يكن مشاركاً في الذنب كان العقاب انتقامياً بالنسبة
الى من يعاقب لاجله واما بالنسبة الى من يعاقب فلانما هو دوائي فقط الا ان
يحصل له اعتبار آخر بالمرض من حيث يرضى بخطيئة الغير لان الغرض منه
خلاص نفسه اذا احتمله صابراً — واما العقوبات الروحية فليست دوائية فقط
اذ ليس يقصد بغير النفس خير آخر افضل ولذلك لا يصاب احد في خيرات
نفسه دون ذنب له ولهذا ايضاً لا يؤخذ احد بجريرة غيره في هذه العقوبات
كما قال اغوستينوس في رسالته الى اويتوس لان الابن ليس باعتبار النفس
ملكاً للآب ومن ثمه عال الرب ذلك بقوله في حز ١٨ : ٤ «جميع النفوس هي لي»

إذا أُجِيبَ على الأول بأن كلاً التصيين يجب حملهما على العقوبات الزمنية أو الجسائية من حيث أن الأبناء أشياء تخص الآباء وخاف للسلف أو أنه إذا حملنا على العقوبات الروحية فتما قبل ذلك بسبب التشبه في الذنب ولذلك قيل في خر «من مفعضي» وفي متى «تجمعوا اثم مكيالاً بآثامكم» وإنما قال ابن خطايا الآباء تُعاقب في الأبناء لأن الأبناء إذا نشأوا على خطايا الآباء كانوا اميلين إلى الخطأ أولاً بسبب العادة وثانياً بسبب المثل لا تبعهم تعليم آباءهم وهم يستوجبون أيضاً عقاباً أعظم إذا عاينوا عقوبات آبائهم ولم يمتروا بها ومن ثم قال «إلى الجيل الثالث والرابع» لأن من عادة الناس أن يعيشوا إلى أن يماينوا الجيل الثالث والرابع فقط فيستطيع الأبناء أن يماينوا خطايا الآباء فيتشبهوا بهم ويستطيع الآباء أن يماينوا عقوبات الأبناء فيتألموا منها

وعلى الثاني بأن تلك العقوبات جسائية وزمنية ينزلها العدل الإنسان بالواحد اخذاً له بجرم غيره وهي أدوية تقي من الذنوب التالية فيرتدع عنها نفس من يعاقب أو سواه

وعلى الثالث بأن الأخذ بمخطئة الغير إنما يخص به الأقارب دون الأجانب أولاً لأن عقاب الأقارب ينال على نحو ما الذين خطئوا كما تقدم في جرم الفصل من حيث أن الابن ملك للأب وثانياً لأن الأمثلة الإلهية والعقوبات الإلهية هي أشد تأثيراً فان من ينشأ على خطايا الآباء يكون أشد اقتناعاً لهم فيها وإذا لم تروجه عقوباتهم كان أشد اصراراً فيستوجب عقاباً أعظم



المبحث الثامن والثمانون

في الخطيئة العرضية والميئة — وفيه ستة فصول

ثم لأن الخطيئة العرضية والميئة تتمايزان باعتبار الذنب ينجني النظر فيهما، وأولاً في الخطيئة العرضية بالقياس إلى الميئة وثانياً في العرضية في نفسها. أما الأول فالبحث فيه

يدور على ست مسائل — ١ في ان الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قيمة للخطيئة المميتة — هل هو متغايران بالجنس — ٣ في ان الخطيئة العرضية هل هي استعداد للخطيئة المميتة — ٤ هل يمكن ان تصير مميته — ٥ في ان الظرف المتعلق هل يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية مميته — ٦ في ان الخطيئة المميتة هل يمكن ان تصير عرضية

الفصل الاول

في ان الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قيمة للخطيئة المميتة
ينحصر الى الاول بان يقال : يظهر انه لا يصح جعل الخطيئة العرضية قيمة للخطيئة المميتة فقد قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٧ « الخطيئة قول او فعل او انتهاك مناف للشرعية الازلية » ومنافاة الشرعية الازلية تجعل الخطيئة مميته . فاذا شكل خطيئة فهي مميته . فاذا ليست الخطيئة العرضية قيمة للمميتة

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ١٠ : ١٠ « اذا اكلتم او شربتم او فعلتم شيئاً اخر فافعلوا كل شيء لمجد الله » وكل من يخطأ فانه يخالف هذه الوصية لان الخطيئة لا تفعل لمجد الله . فاذا اذ كانت مخالفة الوصية خطيئة مميته يظهر ان كل من يخطأ فانه يخطأ خطيئة مميته

٣ وايضاً كل من يتعلق بشيء بالمحبة فانه يتعلق به تعلق تمتع او تعلق استعمال كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في التلميم المسيحي ك ١ ب ٣ و ٤ . وليس يتعلق خاطئ بالخير الثاني تعلق استعمال لانه لا يوجهه الى الخير الذي يجعلنا سعداء كما هي حقيقة الاستعمال على ما قاله اوغسطينوس في الموضع المتقدم . فاذا اكل من يخطأ فانه يتمتع بالخير الثاني . والتمتع بما يجب استعماله فساد انساني كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٣٠ . والفساد يراد به الخطيئة المميته . فيظهر اذن ان كل من يخطأ فانه يخطأ خطيئة مميته

٤ وايضاً كل من يدنو الى منتهى فانه يعتمد بذلك عن منتهى آخر وكل من

يخطأ فإنه يدنو من الخير لأنه في فهو اذن يعتمد على الخير الباقي فهو اذن خطأ خطيئة
 مميته . فليس يصح اذن جعل الخطيئة العرضية قسمة للخطيئة المميته
 لكن يعارض ذلك قول ارغسطينوس في خط ١٤ على يوحنا « ما يستوجب
 الشجب فهو جريمة وما ليس يستوجب الشجب فهو خطيئة عرضية » والرد بالجرمة
 الخطيئة المميته . فيصح اذن جعل الخطيئة العرضية قسمة للخطيئة المميته
 والجواب ان يقال ان بعض الاشياء اذا أخذت بمناها الحقيقي لا تظهر متقابلة
 واذا أخذت بالمعنى المجازي وجدت متقابلة كالضحك فإنه لا يقابل الذبول الا
 انه متى وُصف به الروض مجازاً لا زهواً ونضارته كان مقابلاً للذبول وكذا
 اذا أخذ الميت حقيقة من حيث يراد به الموت الجسماني لم يكن فيما يظهر مقابلاً
 للعرضي ولا يجمعه في جنس واحد . واما اذا أخذ بالمعنى المجازي من حيث
 توصف به الخطيئة فيكونه بالعرضي . لأنه لما كانت الخطيئة سماً للنفس كما
 اسلفنا في ماضي كان يقال لبعض الخطايا انها مميته تشبيهاً لها بالمرض الذي
 يقال له مميته من حيث يحدث بنقص بعض المبادئ فساداً لا يقبل الاصلاح
 كما مر في مب ٧٢ ف ٥ . ومبدأ الحياة الروحية الحاصلة بالفضيلة هو التوجه الى
 الغاية القصوى كما مر في المبحث الآنف ف ٣ فاذا انتقض لم يمكن اصلاحه
 بمبدأ داخلي بل بالقدرة الاغنية فقط كما مر هناك ايضاً لان فساد ترتيب ما
 يؤدي الى الغاية يصلح بالغاية كما يصلح الخطأ الذي يقع في النتائج يصدق
 المبادئ فاذا فساد الترتيب في الغاية القصوى لا يمكن اصلاحه بشيء آخر اصل
 كما لا يمكن ايضاً اصلاح الخطأ الذي يقع في المبادئ ولهذا يقال لهذه الخطايا
 مميته لتعذر اصلاحها . واما الخطايا المتضمنة فساد الترتيب في ما يؤدي الى الغاية
 مع سلامة النسبة الى الغاية القصوى فهي قابلة للاصلاح وهذه يقال لها عرضية
 (وفي اللاتينية مغفرة) اذ لنا تقتصر متى زال استحقاق العقاب الذي يزول بزوال

الخطيئة كما مر في البحث الآنف ف٦٠ فعلى هذا تكون الخطيئة الميتة والمرضية متقابلتين تقابل قابل الاصلاح وغير قابله وانما اقول هذا بالقياس الى المبدأ الداخلى لا بالقياس الى القدرة الالهية التي تستطيع ابراء كل مرض جسدي وروحي. ولهذا صح ان تجعل الخطيئة المرضية قسيمة للميتة

اذا اوجب على الاول بان قسمة الخطيئة الى عرضية وميتة ليست من قبيل قسمة الجنس الى انواعه المشتركة حقيقته بينها على السواء بل من قبيل قسمة اللفظ المشكك الى ما يحتمل عليه بالتقدم والتأخر ولهذا كانت الحقيقة الكاملة التي جعلها اوغسطينوس للخطيئة تصدق على الخطيئة الميتة. واما الخطيئة المرضية فيقال لها خطيئة باعتبار الحقيقة الناقصة وبالنسبة الى الخطيئة الميتة كما يقال للعرض موجود بالنسبة الى الجوهر باعتبار حقيقة الجوهر الناقصة فهي ليست متنافية للشرية لان مرتكب الخطيئة المرضية لا يفعل ما تنهى عنه الشريعة ولا يترك ما توجب بل يفعل ما هو خارج عن الشريعة لعدم رعايته طريقة العقل المقصودة من الشريعة

وعلى الثاني بان تلك الوصية الرسولية ايجابية فلا تلزم دائماً ومن ثم لا يخالفها كل من لا يوجه بالفعل الى مجد الله كل ما يفعله فيمكن ان يوجه الانسان نفسه وكل افعاله الى الله بالملكه حتى لا يرتكب دائماً ميتة في عدم توجيهه بالفعل فعلاً من افعاله الى مجد الله. والخطيئة المرضية لا تنفي توجيه الفعل الانساني الى مجد الله بالملكه بل بالفعل فقط لانها لا تنفي المحبة التي توجه الى الله بالملكه فلا يلزم اذن ان من يرتكب عرضية يرتكب ميتة

وعلى الثالث بان من يرتكب خطيئة عرضية يتعلق بالخير الزمني لا يتعلق بتمتع اذ ليس يحمل فيه غايته بل تعلق استعمال توجيهه اياه الى الله ليس بالفعل بل بالملكه وعلى الرابع بان الخير الثاني لا يعتبر متحققاً مقابل للخير الباقي الا متى جعل غاية

لان ما يؤدي الى الغاية ليس له اعتبار المنتهى

الفصل الثاني

في ان الخطيئة الميئة والعرضية حلها متغايران بالجنس

يُنْعَلَى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الخطيئة العرضية والميئة ليست متغايرتين بالجنس بحيث يكون شيء من جنسه خطيئة ميئة او عرضية فان ما كان من جنسه خيراً او شراً في الافعال الانسانية يعتبر بالنسبة الى موضوعه كما مر في مب ١٨ ف ٠٣ وكل موضوع يمكن ان يتوقف فيه خطيئة ميئة وعرضية. فان كل خير فان استطاع الانسان ان يحبه دون الله وهو الخطأ العرضي او فوق الله وهو الخطأ الميئة. فاذا ليست الخطيئة العرضية والخطيئة الميئة متغايرتين بالجنس

٢ وايضاً ان الخطيئة الميئة هي التي يتعذر اصلاحها والعرضية هي التي يمكن اصلاحها كما تقدم في الفصل الاول. وانما يتعذر اصلاح الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصد ويقال لها عند بعضهم غير مُتَقَرَّرَةٍ وانما يمكن اصلاح الخطيئة التي تحصل عن ضعف او عن جهل ويقال لها مُتَقَرَّرَةٌ فاذا الخطيئة الميئة والعرضية انما تتمايزان تمايزاً غير المرتكبة عن سوء قصد او عن ضعف و جهل. وتمايز الخطايا من هذه الجهة ليس تمايزاً بالجنس بل بالعلة كما مر في ب ٧٧ ف ٠٨ فاذا ليست الخطيئة العرضية والميئة متغايرتين بالجنس

٣ وايضاً قد مر في مب ٧٤ ف ٣ و ١٠ ان ما يحصل في الشهوة الحسية وفي العقل من الحركات البدئية خطايا عرضية. والحركات البدئية توجد في كل جنس من الخطايا. فاذا ليس يوجد خطايا عرضية من جنسها لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في خطابه في المطهر ذكر اجناساً للخطايا العرضية واجناساً للخطايا الميئة

والجواب ان يقال ان الخطيئة العرضية يقال (في اللاتينية) من معنى المغفرة
 فاذا يجوز ان يقال لخطيئة انها عرضية اما لانها قد اغتُفِرَتْ وعليه قول
 امبروسيوس في كتاب الفردوس ب ١٤ « كل خطيئة تصير بالتوبة عرضية »
 وهذه يقال لها عرضية من الملل اولانه ليس فيها ما يمنع اعتقارها كلها او
 بعضها اما بعضها فكما اذا كان فيها ما يخفف الجرم كما اذا حدثت عن مرض
 او جهل وهذه يقال لها عرضية من العلة واما كلها فلانها لا تبطل التوجه الى
 الغاية القصوى فلا تستوجب عقاباً ابدياً بل زمنياً وهذه الخطيئة العرضية هي
 المقصودة من كلامنا هنا . فنقرر ان الخطيئة العرضية بالمعنيين الاولين ليس
 لها جنس معين بل انما يجوز ان يكون لها ذلك بالمعنى الثالث فيقال لبعض الخطايا
 عرضية من جنسها وبعضها ميمية من جنسها باعتبار ان جنس الفعل او نوعه
 يتعين من موضوعه لانه متى توجهت الارادة الى شيء منافي في نفسه للجهة
 التي بها توجه الانسان نحو الغاية القصوى كانت الخطيئة ميمية من جهة موضوعها
 فتكون ميمية من جنسها منافية كانت لهبة الله كالتجديف والخنث ونحوها او لهبة
 القريب كالقتل والزنى بزوجة الغير وما اشبه ذلك . ومن ثم كانت هذه خطايا
 ميمية من جنسها . وقد توجه احياناً ارادة الخاطئ الى ما يتضمن في نفسه شيئاً
 من عدم الترتيب ولكنه لا يضاد محبة الله والقريب كالكلام الباطل والفحش
 الخارج عن محله ونحو ذلك وهذه خطايا عرضية من جنسها . الا انه لما كانت
 الانمال الخلقية لا تستفيد الحسن والقبح من الموضوع فقط بل من حالة
 الفاعل ايضاً كما اسلفنا في مب ١٨ ف ٤ وكان يحدث احياناً ان ما هو خطيئة
 عرضية من جنسها باعتبار الموضوع يصير خطيئة ميمية من جهة الفاعل اما لجله
 اياه الغاية القصوى او لتوسله به الى ما هو خطيئة ميمية من جنسها كما لو قصد
 انسان بالكلام الباطل التوصل الى ارتكاب الزنى بزوجة الغير . وكذا قد يحدث

ايضاً من جهة الفاعل ان ما هو من جنسه خطيئة مميّنة يصير خطيئة عرضية وذلك بسبب نقص الفعل اي عدم التروي فيه بالعقل الذي هو المبدأ الخاص للفعل القبيح كما مرّ في مب ٧٤ ف ١٠ في شأن حركات الكفر البدئية . اذاً اجيب على الاول بانه بمجرد انتخاب الانسان ما يتاقي المحبة الالهية يظهر انه يؤثر عليها وبالتالي انه احب اليه من الله . ثم كانت بعض الخطايا وهي الماوية في نفسها للمعجة تقتضى من جنسها اثاراً شتى باسجة على الله فتكون مميّنة من جنسها

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة التي هي عرضية من العلة وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة التي هي عرضية بسبب نقص الفعل

الفصل الثالث

في ان الخطيئة العرضية هل هي استعدادات لخطيئة المميّنة

يخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة العرضية ليست استعداداً للخطيئة المميّنة فان احد المتقابلين لا يؤهب للآخر . والخطيئة العرضية والمميّنة متقابلتان كما مرّ في ف ١٠ فاذاً ليست الخطيئة العرضية استعداداً للخطيئة المميّنة

٢ وايضاً ان الفعل يؤهب لما ياتله في النوع وعليه قوله في الخلقيات ك ٢١ « ينشأ عن الافعال احوال وملكات مماثلة لها » . والخطيئة المميّنة والعرضية متغابرتان بالجنس او بالنوع كما تقدم في الفصل الآنف . فالخطيئة العرضية اذن لا تؤهب للخطيئة المميّنة

٣ وايضاً لو كان يقال للخطيئة عرضية لكونها تؤهب للخطيئة المميّنة لوجب ان يكون كل ما يؤهب للخطيئة المميّنة خطيئة عرضية . وجميع الاعمال الصالحة

تؤهب للخطيئة الميتة فقد قال اوغسطينوس في قانونه رسا ٢١١ « الكبرياء،
تنصب الشرك للاعمال الصالحة حتى تيد » فيلزم اذن كون الاعمال الصالحة
ايضاً خطايا عرضية وهذا خلف

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١: ١٩ « من يحنقر الامور اليسيرة يسقط شيئاً
ثميناً » ومن يخطأ خطأ عرضياً يظهر انه يحنقر الامور اليسيرة فهو اذن يتأهب
شيئاً ثميناً لان يسقط كل السقوط بالخطيئة الميتة

والجواب ان يقال ان المؤهب علة باعتبار ما وعليه كان للتأهب طريقتان
بحسب طريقي العلة فان العلة منها ما يحرك قصداً الى المعلوم كتسخين الحار
ومنها ما يحرك تبعاً بازالة المانع كما ان من يزجج اسطوانة يقال انه يزجج الحجر
الموضوع فوقها وبهذا الاعتبار كان فعل الخطيئة يؤهب لشيء على نحوين اولاً
قصداً وبهذا الوجه يعنى لفعل مماثلة في النوع والخطيئة التي هي عرضية من
جنسها لا تؤهب بهذا النحو اولاً وبالتالى للخطيئة التي هي مميّة من جنسها
لتغايرها بالنوع الا ان الخطيئة العرضية يمكن ان تؤهب على هذا النحو بوجه
من التبعية للخطيئة التي هي مميّة من جهة الفاعل فانه متى ازدادت الحال او
الملكة باذال الخطايا العرضية امكن ان تعظم شهوة الخطاء الى حد ان يحصل
الحاطى غايته في الخطيئة العرضية لان غاية كل ذي ملكة من حيث هو كذلك
هي الفعل بحسب الملكة وهكذا يكون تكثير الخطايا العرضية مؤهباً للخطيئة
الميتة - وثانياً بازالة المانع وبهذا النوع يمكن للخطيئة عرضية من جنسها ان
تؤهب للخطيئة مميّة من جنسها لان من يقترف خطيئة عرضية من جنسها يعدى
ترتيباً ما وباعتباره عدم اخضاع ارادته للترتيب الواجب في الصغائر يتأهب لعدم
اخضاعها ايضاً لترتيب الغاية التصوى واثار ما هو خطيئة مميّة في جنسه
اذ اوجب على الاول بان الخطيئة العرضية ليست قسمة للخطيئة الميتة

بوجه المقابل على انها نوعان ينقسم اليهما جنس واحد كما مر في ف ١ بل على حد كون
العرض قسماً للجوهر . وكما يمكن ان يكون العرض استعداداً للصورة الجوهرية
كذلك يمكن ان تكون الخطيئة العرضية استعداداً للخطيئة الميتة
وعلى الثاني بان الخطيئة العرضية ليست مماثلة للميتة في النوع ولكنها مماثلة لها
في الجنس من حيث ان كليهما تدلان على نقض في الترتيب الواجب ولو اختلفت
دلالتها على ذلك كما مر في الفصلين الاخيرين
وعلى الثالث بان العمل الصالح ليس استعداداً بالذات للخطيئة الميتة لكنه
قد يكون موضوعاً او سبباً لها بالعرض . واما الخطيئة العرضية فتوهب لها بالذات
كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الخطيئة العرضية هل يجوز ان تصير مميتة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة العرضية يجوز ان تصير مميتة
فقد قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا « من لا يؤمن بالابن فلا يعاين
الحياة » ما نصه « الصنوبر يعني الخطايا العرضية » اذا اغفلت قتلته وانما يقال
لخطيئة مميتة من حيث تقتل النفس قتلاً وروحياً . فيجوز اذن ان تصير الخطيئة
العرضية مميتة

٢ وايضاً ان حركة الشهوة الحسية السابقة وضيء العقل خطيئة عرضية
فان لحقته كانت مميتة كما مر في ب ٧٤ ف ٨ . فالخطيئة العرضية اذن يجوز
ان تصير مميتة

٣ وايضاً ان الفرق بين الخطيئة الميتة والعرضية كالفرق بين الداء العضال
والقابل للعلاج كما مر في ف ١ . والداء القابل للعلاج يجوز ان يصير عضالاً .
فيجوز اذن ان تصير الخطيئة العرضية مميتة

٤ وايضاً ان الاستعداد يجوز ان يصير ملكة . والخطيئة العرضية استعداد للميعة
كما تقدم في الفصل الآف . فيجوز اذن ان تصير الخطيئة العرضية ميعة
لكن يعارض ذلك ان الاشياء التي بينها فرق غير متناه لا يستحيل بعضها الى
بعض . وبين الخطيئة الميتة والعرضية فرق غير متناه كما يظهر مما اسلفناه في
مب ٧٢ ف ٥ ومب ٨٧ ف ٥ . فيمتنع اذن ان تصير الخطيئة العرضية ميعة
والجواب ان يقال ان صيرورة الخطيئة العرضية ميعة يجوز ان يراد بها ثلاثة
معان الاول ان فعلاً واحداً بالعدد يكون اولاً خطيئة عرضية ثم يكون بعد
ذلك خطيئة ميعة وهذا ممنوع لان الخطيئة تقوم اصالة بفعل الارادة كغيرها
من الافعال الحقيقية فاذا تغيرت الارادة لا يقال للفعل واحداً باعتبار حقيقته وان
كان واحداً متصلاً باعتبار طبيعته واذا لم تتغير الارادة امتنع ان تصير الخطيئة
العرضية ميعة - والثاني ان ما كان عرضياً في جنسه يصير ميعة وهذا جائز من
حيث يحمل غاية او من حيث يحمل الخطيئة الميتة غاية له على ما مر في ف ٢
- والثالث ان يقوم عن خطايا عرضية كثيرة خطيئة واحدة ميعة وهذا ان اريد
به ان يقوم بالفعل خطيئة واحدة ميعة عن خطايا عرضية كثيرة فهو باطل لان
جميع ما في العالم من الخطايا العرضية لا يمكن ان يستوجب من العقاب ما تستوجب
خطيئة واحدة ميعة وهذا ظاهر من جهة المدة لان الخطيئة الميتة تستوجب
عقاباً ابدياً والخطيئة العرضية تستوجب عقاباً زمنياً كما مر في البحث الآف ف ٣
و هو ظاهر ايضاً من جهة عقاب التضرر لان الخطيئة الميتة تستوجب
حرمان الرؤية الالهية الذي لا يقاس به عقاب كما قال فم الذهب ومن جهة عقاب
الحس باعتبار دود الضمير وان جاز ان يكون بين العقابين تناسب باعتبار عقاب
النار . واما ان اريد به ان الخطايا العرضية الكثيرة تفعل خطيئة واحدة ميعة
بوجه انتاهيب فهو حق كما تقدم بيانه في الفصل الآف باعتبار الطريقتين

التي تذهب هما الخطيئة العرضية للخطيئة الميتة
 إذا اجب على الأول بان كلام اوغطينوس بمعنى ان الخطايا العرضية
 الكثيرة تفعل الخطيئة الميتة بطريقة التأهيب
 وعلى الثاني بان حركة الشهوة الحسية السابقة رضى العقل لا تصير هي بينها
 أصلاً خطيئة ميتة بل انما يصير كذلك فعل العقل الراضي
 وعلى الثالث بان الداء الجسماني ليس فعلاً بل حالاً مستمرة فيمكن ان يعروه
 تغير مع بقاءه بعينه والخطيئة العرضية فعل زائل يتمتع استشفاه فليس حكمها
 في ذلك واحداً

وعلى الرابع بان الاستعداد الذي يصير ملكة هو بمنزلة الناقص في نوع واحد
 يعني كما ان العلم الناقص متى استكمل صار ملكة . والخطيئة العرضية استعداد
 لجنس آخر كاستعداد العرض للصورة الجوهرية التي يتمتع استحالته اليها
 الفصل الخامس

في ان الظرف هل يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية ميتة
 ينطى الى الخامس ان يقال : يظهر ان الظرف يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية
 ميتة فقد قل اوغطينوس في كلامه على المطهر « ان غضب اذا طالت مدته
 والسكر اذا استمر صاحبه عليه صار في جهة الخطايا الميتة » وان غضب والسكر ليسا
 من الخطايا الميتة في جنسها والا لكانتا ميتتين دائماً . فالظرف اذا جعل الخطيئة
 العرضية ميتة

٢ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢٤ ان اللذة اذا كانت متوقفة
 فهي خطيئة ميتة واذا لم تكن متوقفة فهي خطيئة عرضية . والتوقف ظرف .
 فالظرف اذا جعل الخطيئة العرضية ميتة
 ٣ وايضاً ان الفرق بين الحسن والقبيح اعظم من الفرق بين الخطيئة العرضية

والهيئة المتدرجتين جميعاً في جنس التقيح . والظرف يحمل الفعل الحسن قيحاً كما يظهر في من يتصدق لاجل المجد الباطل . فأولى اذن ان يحمل الخطيئة العرضية مميته

لكن يعارض ذلك ان الظرف لكونه عرضاً لا يمكن ان يتجاوز قدره قدر الفعل الحاصل له من جنسه ضرورة ان المحل افضل دائماً من العرض فتى كان الفعل من جنسه خطيئة عرضية امتنع ان يصير لظرف خطيئة مميته لمجازاة الخطيئة المميته قدر الخطيئة العرضية الى غير نهاية على نحو ما كما يظهر مما مر في مب ٧٢ ف ٥ ومب ٨٧ ف ٥

والجواب ان يقال ان الظرف بما هو ظرف هو عرض للفعل الخلقى كما مر في مب ٧ ف ١ ومب ١٨ ف ٥ و ١٠ و ١١ عند الكلام على الظروف لكن قد يعرض ان يعتبر الظرف فصلاً نوعياً للفعل الخلقى فيتمرى اذ ذاك عن صفة الظرفية ويكون مقوماً لنوع الفعل الخلقى وهنا يعرض في الخطايا متى اضاف الظرف الى قباحتها قباحة جنس اخر كما ان مضاجعة الرجل لغير زوجته فعل قبيح بالتقيح المقابل للعفاف واما مضاجعة لزوجته غيره ففيها قبح آخر مقابل للعادلة التي يضادها غصب ما للغير وهكذا يكون هذا الظرف مقوماً لنوع آخر من الخطيئة يقال له الزنى بزوجه الغير . ويستحيل ان يحمل الظرف الخطيئة العرضية مميته ما لم يزدنها قباحة جنس آخر فقد مر في ف ١ ان قباحة الخطيئة العرضية قائمة بما فيها من فساد الترتيب بالتقيح الى ما يؤدي الى الغاية القصوى فيفسح الخطيئة المميته قائمة بما فيها من فساد الترتيب بالتقيح الى الغاية القصوى فيفسح اذن ان الظرف ما بقي ظرفاً لا يمكن ان يحمل الخطيئة العرضية مميته بل انما يحملها كذلك متى احالها الى نوع اخر وصار على نحو ما فصلنا نوعاً للفعل الخلقى اذا اوجب على الاول بان طول المدة ليس ظرفاً محيلاً الى نوع آخر ومثله

للمواظبة والاستمرار الا ان يكون ذلك بالعرض لطاريء ما فان كثرة الشيء او
اطالته لا تكسبه نوعاً جديداً الا ان يحدث في الفعل المتكرر والمستطيل ما
يغير نوعه كالتمرد او الاحتقار او نحو ذلك . اذا تعهد ذلك وجب ان يقال ان
الغضب لكونه حركة في النفس الى الاضرار بالغريب فاذا كان الضرر الذي
تقصد اليه حركة الغضب خطيئة ميمنة من جنسه كالقتل او السرقة كان هذا
الغضب خطيئة ميمنة من جنسه . وانما يرض ان يكون خطيئة عرضية بسبب
نقص الفعل من حيث يكون حركة بديئة للقوة الحسية فاذا طال مدته رجع
برضى العقل الى طينعة جنسه - واما اذا كانت الضرر الذي تقصد اليه حركة
الغضب خطيئة عرضية من جنسه كما اذا غضب انسان من آخر فقال له كلمة
خفيفة او هزلية توله قليلاً فلا يكون الغضب خطيئة ميمنة ولو طال مدته
الا بالعرض كما اذا نشأ عنه عثرة جسيمة او شيء يشبه ذلك
واما السكر فانه في نفسه خطيئة ميمنة فان تعطل الانسان لغير ضرورة
قوة العقل الذي به يتوجه الى الله ويجنب خطايا كثيرة تعرض له لمجرد لذة الخمر
منافرة صراحة للفضيلة وانما يعرض ان يكون خطيئة عرضية بسبب جهل او
ضعف كما اذا كان الانسان جاهلاً بقوة الخمر او ضعف نفسه فلا يخال انه يسكر
فانه حينئذ لا يخطئ لسكره بل لافراطه في الشرب فقط الا انه متى أكثر من
السكر لم يبق له في هذا الجهل عذر بل يظهر حينئذ انه الى السكر اميل منه
الى الإمساك عن الخمرة التي لا فائدة فيها فترجع الخطيئة الى طينعتها
وعلى الثاني بان اللذة المتوقفة لا يقال انها خطيئة ميمنة الا في ما هو من جنسه
خطيئة ميمنة واذ لم تكن اللذة فيه متوقفة كانت الخطيئة عرضية بسبب نقص
العقل كما تقدم في الغضب فان المراد بالغضب الطويل واللذة المتوقفة ما حصل
فيه من ذلك روية العقل ورضاه

وعلى الثالث بان الطرف لا يجعل الفعل الحسن قبيحاً الا بتقويمه نوع الخطيئة كما مر في مب ١٨ ف ٥

ألفصل السادس

في ان الخطيئة الميتة هل يمكن ان تصير عرضية

يُنقَضُ الى السادس بان يقال: يظهر ان الخطيئة الميتة يمكن ان تصير عرضية فان بعد الخطيئة العرضية عن الميتة كعد الخطيئة الميتة عن العرضية . والخطيئة العرضية تصير ميتة كما مر في ف ٤ . فاذاً كذلك الخطيئة الميتة يجوز ان تصير عرضية ٢ وايضاً قد جعل الفرق بين الخطيئة العرضية والميتة في ان صاحب الميتة يحب للخليقة منه الله وصاحب العرضية يحب الله منه للخليقة . وقد يعرض ان من يقتوف ما هو من جنسه خطيئة بميتة يكون يحب الله منه للخليقة كمن يزني زنى بسيطاً وهو جاهل كونه خطيئة بميتة ونافياً للحجة الالهية مع انه لو علم انه يأتى به ما ينافي الحجة الالهية لا عرض عنه حباً بالله . فهو اذن يقتوف خطيئة عرضية وهكذا يمكن ان تصير الخطيئة الميتة عرضية

٣ وايضاً ان الفرق بين الحسن والقبيح اعظم منه بين الخطيئة العرضية والميتة كما تقدم في الفصل الآنف . والفعل الذي هو من نفسه قبيح يجوز ان يصير حسناً كجواز ان يصير القتل فعل عدالة كما يظهر في الحاكم الذي يمت اللص . فلان يجوز ان تصير الخطيئة الميتة عرضية اولى

لكن يعارض ذلك انه يستحيل ضرورة الابدني زمناً . والخطيئة الميتة تستوجب عقاباً ابدياً والعرضية تستوجب عقاباً زمناً . فيستحيل اذن ان تصير الخطيئة الميتة عرضية

والجواب ان يقال ان الفرق بين الخطيئة العرضية والميتة هو نفس الفرق بين الكامل والناقص في جنس الخطيئة على ما مر في ف ١ . والناقص يجوز ان

يلعب الكمال بزيادة شيء ومن ثمه فالخطيئة العرضية اذا زيد عليها فتح راجع الى
جنس الخطيئة الميتة صارت بذلك ممتعة كما لو قال قائل كلمة بطالة ليزني واما
الكامل فلا يجوز ان يصير ناقصاً بالزيادة ولذلك فالخطيئة الميتة اذا زيد عليها قبح
راجع الى جنس الخطيئة العرضية لا يصير بذلك عرضية لان من يزني ليقول
كلمة بطالة لا يخف بذلك جرم خطيئته بل يثقل بالاحرى لما زيد عليه من القبح —
على ان ما كان من جنسه خطيئة ميتة يجوز ان يصير خطيئة عرضية بسبب
نقصان الفعل من حيث لا تستكمل فيه حقيقة الفعل الخلقى لحدوثه بالبداهة لا
عن روية كما مر في ٢ وهذا يصير بالخلو من شيء اي من روية العقل . ولما
كان الفعل الخلقى يستفيد حقيقته النوعية من روية العقل كانت الحقيقة النوعية
تنتقض بهذا الخلو

اذا اوجب على الاول بان الخطيئة العرضية تفرق عن الميتة افتراق الناقص
عن الكامل كما يفرق الطفل عن الرجل . والطفل يصير رجلاً دون العكس .
فالاعتراض اذن غير وارد

وعلى الثاني بانه اذا كان الجهل عاذراً على الخطيئة كى العذر كجهل المستشيط
غضباً او الخنون كان الزاني مع هذا الجهل لا يخطأ لا خطيئة بميتة ولا عرضية .
واما اذا كان الجهل قابل الاندفاع فيكون هو عينه خطيئة ويشتمل في نفسه على
نقص المحبة الالهية من حيث ان الانسان يتقاعد عن علم ما به يقدر ان يحافظ
على المحبة الالهية

وعلى الثالث بان ما كان قبيحاً في نفسه لا يمكن ان يحسن فعله مهما كانت
ظايته كما قال اوغسطينوس في رده على منداكيوس ب ٧ . والقتل هو امانة البري
وهذا لا يمكن ان يحسن فعله بوجه من الوجوه واما الحاكم الذي يمت اللص او
الجندي الذي يمت عدو الحكومة فلا يقال له قاتل كما قال اوغسطينوس في

كتاب الاختيار ا ب ء وه



المبحث التاسع والثمانون

في الخطيئة العرضية في نفسها - وفيه ستة فصول

١ - ثم ينبغي النظر في الخطيئة العرضية في نفسها والمبحث في ذلك يدور على ست مسائل
— في ان الخطيئة العرضية هل تدنس النفس — ٢ في قسمة الخطيئة العرضية الى ما
غيره في ١ كبر ١٢:٣ بالغشب والحشيش والتبن — ٣ في ان الانسان هل كان يمكن
له في حال البرائة ان يقترب خطيئة عرضية — ٤ هل يمكن للملاك الصالح او الطالح ان
يقترب خطيئة عرضية — ٥ في ان حركات الكفرة الأولى هل هي خطايا عرضية — ٦
في انه هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية وحدها في واحد

الفصل الأول

في ان الخطيئة العرضية هل تدنس النفس

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة العرضية تدنس النفس فقد
قال اوغسطينوس في كتاب التوبة ان الخطايا العرضية اذا تكثرت ذهبت بشرف
عرضنا الى حد ان نحرمنها معاقبة العريس السماوي . وليس الدنس سوى نقص
العرض . فالخطايا العرضية اذن تدنس النفس

٢ وايضاً ان الخطيئة الميتة تدنس النفس بسبب ما في فعل الخطيئة
وعاطفته من فساد الترتيب . والخطيئة العرضية يحصل فيها شيء من فساد الترتيب
في الفعل والعاطفة . فهي اذن تدنس النفس

٣ وايضاً ان دنس النفس يحدث عن ماسة شيء زمني بالهبة كما مر في
مب ٨٤ ف ١ . والنفس في الخطيئة العرضية تماس شيئاً زمنياً بهجة عارية عن
الترتيب . فالخطيئة العرضية اذن تدنس النفس

لكن يمارض ذلك قوله في انفس ٢٧: ٥ « ليهديا نفسه كنيسة مبيدة لا دنس فيها » يعني ليس فيها خطيئة جنائية كما قال الشارح . فيظهر اذن ان تدنيس النفس خاص بالخطيئة الميتة

والجواب ان يقال ان المراد بالمدنس فقد التقاوة بماسة شيء كما هو ظاهر في الجسمانيات التي منها استعير اسم الدنس للنفس تشبيهاً على ما مر في مب ٨٦ ف ١ وكما ان في الجسم تقاوتين احدهما حاصلة عن حال الاعضاء واللون الداخلية والاخرى حاصلة عن نور واردر من الخارج كذلك في النفس تقاوتان احدهما ملكية اي بالملكة وكأنها داخلية والاخرى فعلية وكأنها نور خارجي فالخطيئة العرضية تمتنع من التقاوة الفعلية دون الملكية لانها لا تزول ولا تنقص ملكة المحبة وسائر الفضائل كما سيأتي بيانه في ثا ١٠ مب ٢٤ ف ١٠ ومب ٣٣ ف ١ بل انما تمتنع من فعلها فقط والدنس يدل على شيء راسخ في التدنس فيظهر انه اولى بفقد التقاوة الملكية منه بفقد التقاوة الفعلية وعلى هذا فالخطيئة العرضية لا تدنس النفس في الحقيقة وحيث يقال انها تدنسها فذلك باعتبار من حيث تمتنع من التقاوة الحاصلة عن افعال الفضائل

اذا اوجب على الاول بان كلام اوجسطينوس على ما اذا كانت الخطايا العرضية الكثيرة تؤدي الى الخطيئة الميتة بطريقة التأهيب اذا لا تحرم بغير هذا المعنى من معاقبة الرئيس السماوي وعلى الثاني بان فساد الترتيب في الفعل يفسد ملكة الفضيلة في الخطيئة الميتة لا في الخطيئة العرضية

وعلى الثالث بان النفس في الخطيئة الميتة تعلق بالمحبة بالشيء الزمني على انه غاية لها وبذلك يتمتع بالكلية فعل نور النعمة الذي يقاوض على الدين يتعلقون بالمحبة بالله على انه الغاية القصوى . واما في الخطيئة العرضية فليس يتعلق الانسان

بالحقيقة على انها الغاية القصوى . فليس حكمها واحداً

الفصل الثاني

في ان التعبير عن الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن هل هو صواب

ينحصر الى الثاني بان يقال : يظهر ان التعبير عن الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن في ا كور ١١: ٣-١٥ ليس صواباً لانه يقال هناك ان الخشب والحشيش والتبن تبنى على الاساس الروحي . والخطايا العرضية خارجة عن البناء الروحي كما ان المزاعم الباطلة كلها خارجة عن العلم . فالدلالة اذن على الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن ليست صواباً

٢ وايضاً ان من بيني خشباً وحشيشاً وتبناً فانه « سيخلص كما يخلص من يبر في النار » . ومن يقترب الخطايا العرضية فقد لا يخلص ايضاً بالنار كما لو وجدت خطايا عرضية على من يموت وعليه خطيئة ممتة . فالدلالة اذن على الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن ليست صواباً

٣ وايضاً ان مفاد قول الرسول ان الذين يننون ذهباً وفضة وحجارة كرامة اي محبة الله والقريب والاعمال الصالحة غير الذين يننون خشباً وحشيشاً وتبناً . والخطايا العرضية يقتربها ايضاً اولئك الذين يحبون الله والقريب ويملكون الاعمال الصالحة في ١ يوا ٨: ١ « ان قلنا ان ليس فينا خطيئة فإتينا نضل انفسنا » فالدلالة اذن بهذه الثلاثة على الخطايا العرضية ليست صواباً

٤ وايضاً ان اقسام الخطايا العرضية ومراتبها أكثر جداً من ثلاثة . فخصرها اذن في هذه الثلاثة ليس صواباً

لكن يعارض ذلك ان الرسول ذكر ان الذي بيني خشباً وحشيشاً وتبناً « سيخلص كما يخلص من يبر في النار » فهو اذن يُسام عذاباً لكن عذابه ان يكون ابدياً . واستيعاب العذاب الزمني مخصوص بالخطيئة العرضية كما مر في مب ٨٧ ف ٥

فلما رآه اذن بتلك الثلاثة الدلالة على الخطايا العرضية

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان المراد بالاساس الايمان المرعى عن الصورة الذي يبني عليه بعض الناس الاعمال الصالحة المبرر عنها بالذهب والنضة والحجارة الكريمة وبعضهم الخطايا الميتة المبرر عنها عندهم بالحشب والحشيش والتبن — الا ان هذا القول ابطله اوغسطينوس في كتاب الايمان والاعمال ب ١٥ لان الرسول قال في غلا ٢:٥ ان الذين يعملون اعمال الجسد « لا يرثون ملكوت الله » اي لا يخلصون وهو قد قال ان الذي يبني خشباً وحشيشاً وتبناً « سيمخلص كما يخلص من يمر في النار » فمتنع اذن ان يكون المراد بالحشب والحشيش والتبن الخطايا الميتة — وذهب غيرهم الى ان المراد بالحشب والحشيش والتبن الاعمال الصالحة التي تُبنى على البناء الروحي لكن يمازجها خطايا عرضية كما اذا خالط عناية الرجل بتدبير منزله انسي في عمل صالح محبة من رطه لزوجته او لولاده او لاملاكه لكن اقل من محبة لله اي بحيث لا يريد ان يفعل لاجل هذه الاشياء شيئاً منافياً لارادة الله — الا ان هذا القول ايضاً يظهر خارجاً عن الصواب فمن الواضح ان جميع الاعمال الصالحة ترجع الى محبة الله والقريب فهي اذن ترجع الى الذهب والنضة والحجارة الكريمة وهكذا لا ترجع الى الحشب والحشيش والتبن — فالحق اذن ان الخطايا العرضية التي تمازج عناية اناس بالارضيات يُعبر عنها بالحشب والحشيش والتبن فكما ان هذه تُجمع في البيت ولا تتعلق بجوهر البناء ويمكن احراقها مع بقاء البناء كذلك تُتوفر الخطايا العرضية في الانسان مع بقاء البناء الروحي وهو يُعاقب عليها اما بنار الاضطهاد الزمني في هذه الحياة او بنار المطهر بعدها ولكنه يفوز بالخلاص الابدي اذا اجيب على الاول بان الخطايا العرضية لا يقال انها تُبنى على الاساس الروحي بمعنى انها توضع فوقه حقيقة بل بمعنى انها توضع بقربه على حد قوله في

من ١٥١٣:١ « على انهار بابل » اي بقربها لان الخطايا العرضية لا تهدم البناء
الروحي كما تقدم

وعلى الثاني بانه ليس يقال لكل من يبني خشباً وحشيشاً وتبناً انه يخلص كما
يخلص من يمر في النار بل انما يقال ذلك لمن يبني على اساس فقط وليس هذا
الاساس هو الايمان العارض عن الصورة كما زعم بعض بل الايمان المصور بالمحبة
كقوله في افسس ١٧:٣ « متاصلين في محبة ومتأسسين عليها » فاذا من يموت
وعليه خطيئة ميتة وخطايا عرضية فله خشب وحشيش وتبن ولكنها ليست
مبنية على اساس روحي فلا يخلص كما يخلص من يمر في النار

وعلى الثالث بان الذين ينقطعون عن الاهتمام بالامور الزمنية وان خطئوا احياناً
خطأ عرضياً فانهم يقتربون خطايا عرضية خفيفة وفي الاكثر تمحص عنهم بحرارة المحبة
فهو لا اذن لا يبنون الخطايا العرضية لبقائهم فيها زماناً يسيراً او اما الخطايا العرضية التي
يقتربا من يتشاغل في الارضيات فتبقى زماناً طويلاً اذ ليس يتيسر لهم كثيراً ان
يادروا الى تمحيصها بحرارة المحبة

وعلى الرابع بان كل شيء يمحصر في ثلاثة اي مبدئ ووسط وغاية كما قال
الفيلسوف في كتاب اسمه ١٠ اب وقضية ذلك ان جميع مراتب الخطايا العرضية
ترجع الى ثلاثة اي الخشب الذي يبقى في النار زماناً طويلاً والتبن الذي يغنى
بناية السرعة والحشيش الذي هو بين بين لان الخطايا العرضية على قدر تفاوت
وسوخها او ثقلها يتفاوت زمان تمحيصها بالنار

الفصل الثالث

في ان الانسان هل كان ممكناً له في حال البرارة ان يقترب خطيئة عرضية
ينحصر الى الثالث بان يقال : يظهر انه كان ممكناً للانسان في حال البرارة ان
يقترب خطيئة عرضية فقد كتب الشارح على قول الرسول في ١ تيمو ١٤:٢

«لم يكن آدم الذي أغوي» ما نصه «لما لم يكن قد خبر شدة العدل الالهي كان ممكناً له ان يخطئ» باعتقاده ان ما يقترفه من الخط يا مغفر» ولو لم يكن ممكناً له ان يعترف خطيئة عرضية لما كان يستقد ذلك . فقد امكن له اذن ان يعترف خطيئة عرضية من غير ان يعترف خطيئة مميّة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسيره ١١ من سفر التكوين «لا يخال» احد انه كان في قدرة التجرب ان يسقط الانسان لو لم ينشأ قبل ذلك في نفس الانسان حركة كبرياء كن يجب قمعها وحركة الكبرياء المتقدمة السقوط الذي حصل بالخطيئة المميّة لم يكن ممكناً ان تكون سوى خطيئة عرضية . وقال ايضاً في الموضوع المتقدم ذكره «ان الرجل اغراه شهوة الامتحان اذ رأى ان المرأة لم تمت حين اكلت التفاحة الحمرية» ويظهر ايضاً انه كن عند حواء شيء من حركة الكبرياء لا ناشكت في كلام الرب كما يظهر من قولها «لعلنا نموت» على ما في تك ٣: ٣ وهذه يظهر انها خطايا عرضية . فاذا قبل ان يعترف الانسان خطيئة مميّة كان ممكناً له ان يعترف خطيئة عرضية

٣ وايضاً ان الخطيئة المميّة اشدّ مقابلة لكمال الحالة الأولى من الخطيئة العرضية . وكمال الحالة الأولى لم يمنع الانسان عن ان يرتكب الخطيئة المميّة . فكذا اذن لم يكن مانعاً له عن ارتكاب الخطيئة العرضية

لكن يعارض ذلك ان كل خطيئة تستوجب عقاباً . ولم يكن ممكناً وجود عقاب في حالة البراءة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ب ١٠ فاذا لم يكن ممكناً للانسان ان يرتكب خطيئة لا يخرج بها عن تلك الحالة الكمالية . والخطيئة العرضية لا تغير حالة الانسان . فاذا لم يكن ممكناً له ان يرتكب خطيئة عرضية والجواب ان يقال ان الجمهور على ان الانسان لم يكن ممكناً له في حال البراءة ان يرتكب خطيئة عرضية وليس المراد بذلك انه لو ارتكب ما هو

عرضي بالقياس البنا لكان بالقياس اليه ميّاً بسبب سمو حاله فان شرف الشخص
ظرف مثقل للخطيئة لكنه لا يصير بها الى نوع آخر الا ان يرد عليها قباحة
التردد او الذر او نحو ذلك مما لا محل له هنا فاذا ما كان في نفسه عرضياً لم
يكن ممكناً ان يصير ميّاً بسبب شرف الحالة الاولى . فالمراد بذلك اذن ان
الانسان لم يكن ممكناً ان يرتكب خطيئة عرضية لانه لم يكن ممكناً ان
يرتكب ما هو في نفسه خطيئة عرضية قبل ان يفقد بالخطيئة المميّة كمال الحالة
الأولى -- وتحقيق ذلك ان الخطيئة العرضية تحدث عندنا اما لنقص في الفعل
كالحرركات البدنية في جنس الخطايا المميّة واما لفساد الترتيب بالقياس الى
ما يؤدي الى الغاية مع سلامة الترتيب الواجب بالقياس الى الغاية وكلا الامرين
يحدثان عن فساد في الترتيب لعدم اندراج الادلي تحت الاعلى اندراجاً ثابتاً فان
ما يحصل عندنا من الحركات البدنية في الشهوة الحسية يحدث من عدم خضوع
الشهوة الحسية مطلقاً للعقل وما يحصل من ذلك في العقل يحدث عندنا من
حيث لا يخضع انفاذ فعل العقل للرؤية التي تحصل عن خير أعلى كما اسلفنا في
مب ٧٤ ف ١٠ وما يحصل في النفس الانسانية من فساد الترتيب بالقياس الى
ما يؤدي الى الغاية مع سلامة الترتيب الواجب بالقياس الى الغاية فلما يحدث
من حيث ان ما يؤدي الى الغاية لا يخضع دائماً للغاية التي لها المقام الاعلى في
المشتملات وهي بمنزلة مبداء كما مر في مب ١٠ ف ١ و ٧٢ ف ٥ وقد اسلفنا في
ق ١ مب ٩٥ ان الترتيب كان في حال انبهاره مرعياً على وجه ثابت فكان
الادنى خاضعاً دائماً للاعلى ما دام الجزء الاعلى في الانسان خاضعاً لله كما قال
اوغسطينوس ايضاً في مدينة الله ك ١٤ ب ١٧ و ٢٨ ومن ثمة كان يجب ان
لا يحصل في الانسان فساد ترتيب اولم يتدنّى ذلك من عدم خضوع الجزء
الاعلى في الانسان لله وهذا حدث بالخطيئة المميّة . فيظهر من ذلك ان الانسان

لم يكن ممكناً له في حال البرارة ان يرتكب خطيئة عرضية قبل ان يرتكب خطيئة مميّة

إذاً اجيب على الاول بانه ليس المراد بالفتن هناك الخطيئة العرضية التي عليها كلامنا بل ما يسهل اغتفاره

وعلى الثاني بان تلك الكبريات التي سبقت في نفس الانسان كانت خطيئة الانسان الأولى المميّة وانما يقال انها سبقت سقوطه باعتبار فعل الخطيئة الخارج وقد تبع هذه الكبريات شهوة الامتحان في الرجل والشك في المرأة التي بمجرد ما سمعته من الحية من ذكر نهي الله حدث عندها حركة كبرياء حتى كانتا لم تتشأن ان تنتهي بنهي وعلى الثالث بان الخطيئة المميّة انما هي مقابلة لكل الحالة الأولى من حيث تفسده وهذا لا تفعله الخطيئة العرضية . ولانه يعتمد اجتماع كل فساد في الترتيب وكل الحالة الأولى يلزم ان الانسان الأول لم يكن ممكناً له ان يرتكب خطيئة عرضية قبل ارتكابه خطيئة مميّة

الفصل الرابع

في انه هل يمكن للملاك الصالح او الطالح ان يرتكب خطيئة عرضية

يخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يمكن للملاك الصالح او الطالح ان يرتكب خطيئة عرضية فان الانسان يشارك الملائكة في جزء النفس الاعلى الذي يقال له العقل كقول غريغوريوس في خط ٢٩ على الانجيل « الانسان يعقل مع الملائكة » والانسان يمكن له باعتبار جزء النفس الاعلى ان يرتكب خطيئة عرضية . فكذا الملاك ايضاً

٢ وايضاً من يستطيع الاكثر يستطيع الاقل ايضاً . وقد استطاع الملاك ان يحب الخير المخلوق اكثر من حبه لله وهذا فعله بارتكابه الخطيئة المميّة . فاذاً كان ممكناً له ان يحب الخير المخلوق اقل من حبه لله بغير ترتيب بارتكابه

الخطيئة العرضية

٣ وايضاً يظهر ان الملائكة الاشرار يفعلون اموراً هي في جنبها خطايا عرضية باغرائهم الناس بالصنع ونحوه من الصفات. وظرف الشخص لا يجعل الخطيئة العرضية مميّنة كما تقدم في الفصل الالف ما لم يرد على ذلك نهي مخصوص وليس هذا من مقاصد مقامنا هنا. فيمكن اذن للملاك ان يرتكب خطيئة عرضية لكن يعارض ان كمال الملاك اعظم من كمال الانسان في الحالة الاولى. والانسان لم يكن ممكناً له في الحالة الاولى ان يرتكب خطيئة عرضية. فبالاولى اذن لم يكن ذلك ممكناً للملاك

والجواب ان يقال ان عقل الملاك ليس تدريجياً اي ليس ينتقل من المبادئ الى النتائج مدرجاً كلاً منهما على حiale كما يحدث فينا على ما اسلفنا في ق ١ مـب ٥٨ ف ٣ وذاً كما لحظ النتائج وجب ان يلحظها باعتبار حصولها في المبادئ. والغايات في المنشآت بمنزلة المبادئ. والمؤديات الى الغاية بمنزلة النتائج كما مر غير مرة فاذاً ليس يلتفت عقل الملاك الى ما يؤدي الى الغاية الا باعتبار اندراجه تحت ترتيب الغاية ولهذا قطع الملائكة يقتضي ان لا يحدث عندهم فساد ترتيب بالقياس الى ما يؤدي الى الغاية من دون ان يحدث عندهم فساد ترتيب بالقياس الى الغاية وهذا يحدث بالخطيئة المميّنة. والملائكة الاخيار لا تتحرك الى ما يؤدي الى الغاية الا بالقياس الى الغاية المقنضة وهي الله ومن ثم كانت جميع افعالهم محبة فينتج اذن ان يحصل عندهم خطيئة عرضية. واما الملائكة الاشرار فلا تتحرك الى شيء الا بالقياس الى غاية خطيئة كبريائهم ولذلك فانهم يرتكبون الخطأ الميت في كل ما يفعلونه بارادتهم وليس كذلك حكم ما فهم من الشوق الطبيعي الى الخير على ما مر في ق ٦٣ مـب ٦٣ ف ٢

أذا اجيب على الاول بان الانسان يشارك الملائكة في العقل لكنه يفارقهم في طريقة الثقل كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثاني بان الملاك لم يستطع ان يحيا الخليفة اقل من جبهه الله لا بتوجيهه
ايها اذ ذاك الى الله على انه الغاية القصوى او الى غاية غير مرتبة بالاعتبار
المتقدم هناك

وعلى الثالث بان كل ما يظهر انه خطايا عرضية فالشياطين لتوسل به الى ان
يقربوا الناس اليهم فيعروهم الى الخطيئة الميتة ومن ثم فانهم يخطئون في هذه
خطايا ميتة باعتبار الغاية التي يقصدونها

الفصل الخامس

في ان حركات الشهوة الحسية الأولى في الكفرة حل هي خطايا ميتة
ينحط الى الخامس بان يقال : يظهر ان حركات الشهوة الحسية الأولى
في الكفرة خطايا ميتة فقد قال الرسول في رو٨: ١٠ « ليس من قضاء على الذين
في السج يسوع وهم لا يسلكون بحسب الجسد » وكلامه هناك على شهوة الحس
كما يظهر مما قبله فالسبب اذن في كون الشهوة لا توجب هلاك الذين لا يسلكون
بحسب الجسد اي بانقيادهم للشهوة انما هو كونهم في السج يسوع . والكفرة
ليسوا في السج يسوع . فالشهوة اذن فيهم موجبة للهلاك لحركاتهم الأولى اذن
خطايا ميتة

٢ وايضاً قال انسلوس في كتاب النعمة والاختيار ٧ « الذين ليسوا في
السج اذا شعروا بالجسد استوجبوا الهلاك وان لم يسلكوا بحسب الجسد » وليس
يستوجب احد الهلاك الا بالخطيئة الميتة . فاذا لما كان الانسان يشعر بالجسد
بحركة الشهوة الأولى كانت حركة الشهوة الأولى في الكفرة خطيئة ميتة
في ما يظهر

٣ وايضاً قال انطوس في الموضع المتقدم « صنع الانسان بحيث يجب ان لا يشعر بالشهوة » ويظهر ان الانسان قد تمرى عن هذا الواجب بنعمة العباد التي ليست للكفرة . فاذا كلما اشتهى الكافرون لم يتقدللشهوة يرتكب خطيئة مميته بتعديه الواجب

لكن يارض ذلك قوله في اع ١٠: ٣٤ « ان الله لا يجايي الوجوه » فاذا ما ليس يقضي به على واحد لا يقضي به على آخر . وهو ليس يقضي بالحركات الأولى على المؤمنين . فكذلك اذن ليس يقضي بها على الكفرة والجواب ان يقال ان القول بان حركات الكفرة الأولى خطايا مميته اذا لم يرضوا بها غير صواب . ويان ذلك من وجهين اما أولاً فن امتناع كون الشهوة الحسية عملاً للخطيئة المميته كما مر في مب ٧٤ ف ٤ وطبيعة الشهوة الحسية واحدة في الكفرة والمؤمنين فلا يجوز ان تكون حركتها في الكفرة فقط خطيئة مميته . واما ثانياً فن حال الخاطئ . فان شرف الشخص لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده ثقلًا كما يظهر مما مر في مب ٧٣ ف ١٠ و عليه فالخطيئة ليست في المؤمن اخف منها في الكافر بل اثقل كثيراً أولاً لان خطايا الكفرة اكثر استحقاقاً للعقوبة بسبب جهلهم كقوله في ١ تيمو ١: ١٣ « نلت رحمة الله لاني ضلت ذلك عن جهل وفي عدم ايماني » وثانياً لان خطايا المؤمنين تزداد ثقلًا بسبب اسرار النعمة كقوله في عبر ١٠: ٢٩ « فكم تظنون يستوجب عقاباً اشد من عدد الوصية الذي قدس به نجساً »

اذا اجيب على الاول بان كلام الرسول على القضاء بالملاك الذي تستوجب الخطيئة الاصلية التي تمنى بنعمة يسوع المسيح وان بقيت الشهوة . فاذا ليس حدوث الشهوة في المؤمنين دليلاً على القضاء بالملاك الذي تستوجه الخطيئة الاصلية كما هو الحال في الكفرة

وعلى هذا المعنى أيضاً يجب حمل كلام انسلوس وبذلك يتضح الجواب
على الثاني

وعلى الثالث بان ذلك الواجب القاضي بعدم الاشتناء كان حاصلًا بالبرارة
الاصلية فليس يرجع ما يقابله الى الخطيئة الفعلية بل الى الخطيئة الاصلية
الفصل السادس

هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية وحدها في واحد

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر انه يجوز اجتماع الخطيئة العرضية
والخطيئة الاصلية وحدها في واحد فان الاستعداد متقدم على الملوك والخطيئة
العرضية استعداد للخطيئة الميتة كما مر في ٨٨ ف ٣ فهي اذن توجد قبل
الميتة في الكافر الذي لا تنفر له الخطيئة الاصلية وهكذا قد تتجمع احياناً في
الكفرة الخطايا العرضية والخطيئة الاصلية دون الخطايا الميتة

٢ وايضاً ان اتصال الخطيئة العرضية بالميتة ومشاركتها لما اقل من اتصال
الميتة بالميتة ومشاركتها لها والكافر للتلطخ بالخطيئة الاصلية يمكن له ان يرتكب
خطيئة ميتة دون ان يرتكب سواها فيمكن له اذن ان يرتكب خطيئة عرضية
دون ان يرتكب خطيئة ميتة

٣ وايضاً يمكن تعيين الزمان الذي فيه يتبدى الطفل ان يرتكب خطيئة
فعلية ومتى بلغ الى هذا الزمان يمكن له ان يبقى في الاقل مدة يسيرة دون ان
يرتكب خطيئة ميتة فان هذا يحدث ايضاً لاعظم الائمة وفي هذه المدة ولو
يسيرة جداً يمكن له ان يرتكب خطيئة عرضية فاذا يجوز اجتماع الخطيئة
العرضية والخطيئة الاصلية في واحد دون الخطيئة الميتة

لكن يعارض ذلك ان الناس يعاقبون على الخطيئة الاصلية في سجن الاطفال
حيث لا يوجد عذاب المحس كما سيأتي بيانه في ٣ مب ٥٩ ف ٦ والجحيم

يُقَدَّرُ فِيهِ النَّاسُ بِسَبَبِ الْخَطِيئَةِ الْمِيْتَةِ فَقَطْ . فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَكَانٌ يَحَاقِبُ فِيهِ
مَنْ لَا يَكُونُ عَلَيْهِ إِلَّا خَطِيئَةٌ عَرْضِيَّةٌ وَالْخَطِيئَةُ الْأَصْلِيَّةُ فَقَطْ .

وَالْجَوَابُ أَنَّ يُقَالُ يَمْتَنِعُ اجْتِنَاعُ الْخَطِيئَةِ الْعَرْضِيَّةِ وَالْخَطِيئَةِ الْأَصْلِيَّةِ فِي وَاحِدٍ
دُونَ الْخَطِيئَةِ الْمِيْتَةِ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ قَبْلَ أَنْ يُلْغَمَ سِنِي التَّمْيِيزِ يَكُونُ
لَهُ مِنْ صَفَرِ السِّنِّ الْمَانِعُ مِنْ اسْتِمْعَالِ الْعَقْلِ عَازِرٌ عَلَى الْخَطِيئَةِ الْمِيْتَةِ فَهُوَ إِذَنْ
بِالْأَوَّلِ يَكُونُ عَازِرًا لَهُ عَلَى الْخَطِيئَةِ الْعَرْضِيَّةِ إِذَا ارْتَكَبَ مَا هُوَ مِنْ جَنْبِهِ خَطِيئَةٌ
عَرْضِيَّةٌ فَتَمَّ اخْذُ فِي اسْتِمْعَالِ الْعَقْلِ لَا يُعْذَرُ بِالْكُلِّيَّةِ عَلَى الْخَطِيئَةِ الْعَرْضِيَّةِ وَالْمِيْتَةِ
غَيْرِهَا أَوَّلَ مَا يُعْرَضُ حَيْثُ ذَكَرَ الْفِكْرَ الْإِنْسَانُ هُوَ أَنْ يَتَوَرَّى فِي نَفْسِهِ فَإِنْ وَجَّهَ نَفْسَهُ
نَحْوَ الْغَايَةِ الْمَقْصُودَةِ أَصَابَ بِالنِّعْمَةِ مَغْفَرَةُ الْخَطِيئَةِ الْأَصْلِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يُوْجِهْ نَفْسَهُ إِلَى
الْغَايَةِ الْمَقْصُودَةِ فَبِعَتَبَارِ مَا لَهُ فِي ذَلِكَ السِّنِّ مِنَ التَّمْيِيزِ يَرْتَكِبُ خَطِيئَةً مِيْتَةً
لَا إِهْمَالَهُ مَا فِي وَسْعِهِ وَمِنْ ذَلِكَ لَا يَكُونُ فِيهِ خَطِيئَةٌ عَرْضِيَّةٌ دُونَ الْمِيْتَةِ إِلَّا بَعْدَ
أَنْ يَكُونَ قَدْ غُفِرَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ بِالنِّعْمَةِ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ أَنَّ الْخَطِيئَةَ الْعَرْضِيَّةَ لَيْسَتْ اسْتِعْدَادًا اضْرُورِيًّا لِلْخَطِيئَةِ
الْمِيْتَةِ بَلْ مُمْكِنًا كَمَا يُؤْهَبُ التَّعَبُّ أحيانًا لِلْهَمَى لِأَنَّ تَوَهُّبَ الْحَرَارَةِ لَصُورَةَ النَّارِ
وَعَلَى الثَّانِي أَنَّ امْتِنَاعَ مَجَامِعَةِ الْخَطِيئَةِ الْعَرْضِيَّةِ لِلْخَطِيئَةِ الْأَصْلِيَّةِ وَحَدِّهَا لَيْسَ
لَا عِتَابًا بَعْدَهَا عَنْهَا أَوْ مَشَارَكَتِهَا لَهَا بَلْ لِمَدَمِ اسْتِمْعَالِ الْعَقْلِ كَمَا تَقْدُمُ

وَعَلَى الثَّلَاثِ أَنَّ الطِّفْلَ إِذَا اخْذَ بِاسْتِمْعَالِ الْعَقْلِ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْتَنِعَ فِي زَمَانٍ
مَا سِوَا الْخَطَايَا الْمِيْتَةِ لَكِنَّهُ لَا يَنْجُو مِنَ خَطِيئَةِ الْإِهْمَالِ الْمُنْتَقِمِ مَا لَمْ يَقْبَلْ إِلَى اللَّهِ
بِاسْرَعٍ مَا يُمْكِنُ لَهُ لِأَنَّ أَوَّلَ مَا يُعْرَضُ لِلْإِنْسَانِ الْمِيزَانُ يَفْتَكِرُ فِي ذَاتِهِ الَّتِي
يَعْتَبَرُهَا غَايَةً لَمَّا سِوَاهَا لِأَنَّ الْغَايَةَ مُتَقَدِّمَةً فِي الْقَصْدِ فَإِذَا هُوَ الزَّمَانُ الَّذِي
يُوجِبُ عَلَيْهِ امْتِنَالُ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْإِيمَانِي الَّذِي صَرَّحَ بِهِ الرَّبُّ بِقَوْلِهِ فِي زَكَرِيَّا
٣٠:١ «تَوَبُوا إِلَيَّ فَاتُوبَ عَلَيْكُمْ»

المبحث الثم تسعين

في ماهية الشريعة - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما للأفعال من البادئ الخارجة. وابتداءً الخارج الباعث على الشر هو الشيطان وقد أسلفنا الكلام على وسوسته في ق. امب ١١٤. والمبدأ الخارج المحرك الى الخير هو الله الذي يتقنا بالشريعة ويسعدنا بالنعمة. فينبغي الكلام اذن أولاً في الشريعة ثم في النعمة. اما الشريعة فيجب ان ينظر أولاً فيها بالاجمال وثانياً في اقسامها فالشريعة بالاجمال بحث في ثلاثة منها أولاً في ماهيتها وثانياً في اختلاف الشرائع وثالثاً في معاولات الشريعة — اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان الشريعة هل هي امر ذهني — ٢ في غاية الشريعة — ٣ في علمها — ٤ في اذاعتها

التصل الاول

في ان الشريعة هل هي امر ذهني

ينحصر الى الاول بان يقال: يظهر ان الشريعة ليست امرأ ذهنيًا فقد قال الرسول في رو ٢٣: ٧ ارى شريعة اخرى في اعضائي الآية. وليس شيء من الامور الذهنية يوجد في الاعضاء لان الذهن لا يستخدم آلة جسمية. فاذاً ليست شريعة امرأ ذهنيًا

٢ وايضاً ليس في العقل سوى اتقوة والملكة والفعل. والشريعة ليست قوة العقل وليست ايضاً ملكة عقلية لان الملكات العقلية هي النضائل العقلية التي مر الكلام عليها في مب ٥٧ وهي ليست فعلاً عقلياً والا لزال عند انقطاع فعل العقل كما يحدث في التامنين. فالشريعة اذن ليست امرأ ذهنيًا

٣ وايضاً ان الشريعة تحرك من يخضع لها الى احسان العمل. والتحرك الى العمل خاص بالارادة كما يخضع مما مر في مب ٩ ف ١. فالشريعة اذن لا ترجع الى العقل بل الى الارادة وعليه قول الفقيه ايضاً « ما اراده السلطان فله قوة الشريعة »

لكن يعارض ذلك ان الشريعة من شأنها ان تأمر وتنهى . والأمر من شأن العقل كما مر في مب ١٧ ف ١ . فالشريعة اذن امر ذهني .

والجواب ان يقال ان الشريعة هي نظام ومقدار للافعال يوجب فعل شيء واجتنابه ونظام الافعال الانسانية ومقدارها هو العقل الذي هو المبدأ الاول للافعال الانسانية كما يظهر عما مر في مب ١ ف ١ لان من شأن العقل ان يوجه الى الغاية التي هي المبدأ الاول في ما ينبغي فعله كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ ب ٩ . وما كان مبدأ في جنس فهو مقدار ونظام لتلك الجنس كالوحدة في جنس العدد والحركة الاولى في جنس الحركات فيلزم اذن ان الشريعة امر راجع الى العقل

اذا اوجب على الاول بان الشريعة من حيث هي نظام ومقدار يعتبر لها في الاشياء وجودان احدهما وجودها في المقدّر المنتظم ولما كان هذا خاصاً بالعقل كانت الشريعة لا توجد بهذا الاعتبار الا في العقل فقط والثاني وجودها في المنتظم والمقدّر وبهذا الاعتبار توجد في جميع ما يميل الى شيء بشريعة ما خفى ان كل ميل صادر عن شريعة يقال له شريعة لا بالذات بل بالمشاركة وبهذا المعنى يقال ليل الاعضاء الى الشهوة شريعة الاعضاء

وعلى الثاني بانه كما يعتبر في الافعال الخارجة الفعل والمفعول كالبنا والمبني كذلك يعتبر في افعال العقل فعل العقل في نفسه وهو العقل والاستدلال وشيء يحصل عن هذا الفعل وهو في العقل النظري اولاً الحد وثانياً القضية وثالثاً القياس . ولما كان العقل العملي ايضاً يستعمل ضرباً من القياس في المفعولات كما مر في مب ١٣ ف ٣ ومب ٧٦ ف ١ ارمب ٧٧ ف ٢ بناء على قول الفيلسوف في الحقائق ك ٢ ب ٣ كان يوجد في العقل العملي شيء هو بالنسبة الى الافعال كالقضية في العقل النظري بالنسبة الى النتائج وهذه القضايا الكلية الموجودة في

العقل العملي والناظرة الى الافعال تضمن حقيقة الشريعة وهي قد تكون في العقل
بالفعل وقد تكون فيه بالملكة

وعلى الثالث بان العقل يستمد قوة التحريك من الارادة كما مر في مب ١٧
فدا لانه من طريق ان مريدا يريد الغاية يأمر العقل بما يؤدي الى الغاية .
وارادة ما يؤمر به لا تضمن حقيقة الشريعة الا اذا كانت منظمة من العقل
وبهذا المعنى يقال ان لارادة السلطان قوة الشريعة والا لكانت ارادته
عسفاً لا شريعة

الفصل الثاني

في ان الغرض من الشريعة هل هو دائماً المصلحة العامة .
يقضى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس الغرض من الشريعة هو دائماً المصلحة
العامة لان من شأن الشريعة ان تأمر وتنهى . والاوامر انما يقصدها مصالح
خاصة . فاذا ليس غرض الشريعة دائماً هو المصلحة العامة

٢ وايضاً ان الشريعة ترشد الانسان الى الفعل . والافعال الانسانية عملها
الجزئيات . فاذا غاية الشريعة ايضاً مصلحة جزئية

٣ وايضاً قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٣ « اذا كانت
الشريعة قائمة بالعقل كان كل ما يقوم بالعقل شريعة » وليس يقوم بالعقل ما
يُقصد به المصلحة العامة فقط بل ما يُقصد به المصلحة الخاصة ايضاً . فاذا ليس
الغرض من الشريعة هو المصلحة العامة فقط بل المصلحة الخاصة ايضاً

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ا ان الشريعة « ليست
محصرة في منفعة خاصة لكنها موضوعة لمنفعة الجمهور العامة »

والجواب ان يقال ان الشريعة ترجع الى ما هو مبدأ الافعال الانسانية من
طريق كونها نظاماً ومقدراً كما تقدم في الفصل الآنف وكما ان العقل هو مبدأ

الافعال الانسانية كذلك يوجد فيه ايضاً شيء هو مبدأ لكل ما سواء وهذا ما
يجب ان ترجع اليه الشريعة بالاصالة والخصوص والمبدأ الاول في الافعال
التي تتعلق بها العقل العملي هو الغاية القصوى والغاية القصوى للحياة الانسانية
هي السعادة او القبطة كما مر في مب ٢ ف ٧ ومب ٣ ف ١ ومب ٦٩ ف ١ فالشريعة
اذن يجب ان تلاحظ بالانحصار النسبة الى السعادة — وايضاً لما كانت نسبة
الجزء الى الكل كسبة الناقص الى الكامل وكان الانسان الواحد جزءاً من
الجماعة الكاملة وجب ان تلاحظ الشريعة بالخصوص النسبة الى السعادة العامة
ومن ثم اورد الفيلسوف في حد الامور الشرعية السعادة والاجتماع السياسي
فانه قال في الحقيقات ك ٥ ب ١ « نطلق الشرعي العادل على ما يفعل السعادة
وفروعها ويحفظها في الاجتماع السياسي » لان الجماعة الكاملة هي المدينة كما في
السياسة ك ١ ب ١ وما كان متناهياً في جنس فهو مبدأ لسواء وانما يقال غيره
بالنسبة اليه كما ان النار التي هي متناهية في الحرارة هي علة الحرارة في الاجسام
المركبة التي انما يقال لها علة من حيث مشاركتها في النار وعلى هذا فلما كانت
الشريعة متناهية في النسبة الى المصلحة العامة كان كل امر آخر متعلق بفعل
جزئي لا يعتبر شريعة الا بحسب نسبته الى المصلحة العامة ولهذا كانت غاية
كل شريعة هي المصلحة العامة
اذ اُجيب على الاول بان الامر يدل على تعليق الشريعة بما هو متظم بها وما
يختص بالشريعة من النسبة الى المصلحة العامة يمكن تطبيقه بالغايات الخاصة
ولهذا كانت الاوامر تتعلق ببعض الجزئيات ايضاً
وعلى الثاني باننا نعلم ان الافعال محلها الجزئيات الا ان تلك الجزئيات يجوز
ان تنسب الى المصلحة العامة لا بمصموم الجنس او النوع بل بمصموم العلة الغائية
باعتبار اطلاق المصلحة العامة على الغاية العامة

وبطل الثالث بأنه كما لا يقرر شيء قطعاً بالمقل النظري الا بالتحليل الى
المبادئ الأولى الينة بنفسها كذلك ليس يقرر شيء قطعاً بالمقل العملي الا
بنسبته الى الغاية القصوى التي هي المصلحة العامة وما يقرر بالمقل على هذا النحو
يعتبر شرعية

الفصل الثالث

هل عقل كل عاقل شارع

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان عقل كل عاقل شارع فقد قال
الرسول في رو ١٤:٢ « الامم الذين ليس عندهم الناموس اذا عملوا بالطبيعة بما هو
في الناموس فهم ناموس لانفسهم » وقوله يتناول الجميع مطلقاً . فاذا كل واحد
يستطيع ان يسن لنفسه شرعية

٢ وايضاً ان قصد الشارع ان يحمل الناس على الفضيلة كما قال الفيلسوف
في الحلقيات لك ٢ ب ١ . وكل انسان يستطيع ان يحمل غيره على الفضيلة . فاذا
عقل كل انسان شارع

٣ وايضاً كما ان والي المدينة هو مدير المدينة كذلك كل رب منزل هو
مدير المنزل . ووالي المدينة يستطيع ان يسن في المدينة شرعية . فاذا كل رب
منزل يستطيع ان يسن شرعية في منزله

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الاشتقاق لك ٥ ب ١ . وقد ورد
ايضاً في كتاب المراسيم تم ٢ « الشريعة دستور للشعب به سن متقدمه معه شيئاً »
فاذا ليس لكل ان يسن شرعية

والجواب ان يقال ان الشرعية تلاحظ خاصة واولاً واصالة النسبة الى المصلحة
العامة وتوجيه شيء الى المصلحة العامة هو من شأن الجمهور او من يقوم مقامه
ولذلك كان سن الشرعية يختص اما بالجمهور كله او بالشخص العام الذي يلي

أمر الجمهور كله لأن التوجه إلى الغاية في كل ما سوى ذلك أيضاً يخص بمن
تخص به تلك الغاية

إذاً يجب على الأول بأن الشريعة توجد في شيء ولا وجودها في المنظم فقط
بل وجودها في المنظم أيضاً بالمشاركة وهذا الاعتبار كل إنسان شريعة لنفسه
من حيث مشاركته في نظام منظم ومن ثم قبل هناك بعد ذلك « الذين يظهرون
عمل الناموس المكتوب في قلوبهم »

وعلى الثاني بأن الشخص الخاص لا يستطيع أن يسوق إلى الفضيلة سوقاً مؤثراً
وجل ما يستطيعه النصح فإن لم تقبل نصيحتي فليس له تلك القوة القاسرة التي
يجب أن تكون للشريعة حتى تسوق إلى الفضيلة سوقاً مؤثراً كما قال الفيلسوف في
الحقائبات ك ١٠ ب ٩ أما الجمهور أو الشخص العام الذي يلي الاقتصاد فله هذه
القوة القاسرة كما سيأتي في سب ٩٢ ف ٢ ولذلك كان من الشريعة خاصاً
به وحده

وعلى الثالث بأنه كما أن الإنسان جزء من المنزل كذلك المنزل جزء من
المدينة والمدينة هي الجماعة الكاملة كما في السياسة ك ١ ب ١ ولذلك فكما أن مصلحة
الإنسان الواحد ليست هي الغاية القصوى لكنه يقصد بها المصلحة العامة كذلك
خيراً لمنزل الواحد يقصد به مصلحة المدينة الواحدة التي هي الجماعة الكاملة وعلى
هذا فمن يتولى تدبير منزل له أن يرسم أوامر وتعليمات لكنها لا تعتبر في
الحقيقة شريعة

الفصل الرابع

في أن إذاعة الشريعة هل هي من حقيقتها

يشط إلى الرابع بأن يقال : يظهر أن إذاعة الشريعة ليست من حقيقتها فإن
الشريعة الطبيعية هي أخص الشرائع وهي لا تحتاج إلى إذاعة - فإذا ليست إذاعة

الشريعة من حقيقتها

٢ وايضاً من شأن الشريعة الخاص ان تلزم فعل شيء او عدم فعله . وهي لا تلزم من تداع عليهم فقط بل غيرهم ايضاً . فإذا ليست اذاعتها من حقيقتها
٣ وايضاً ان الزام الشريعة يتناول المستقبل ايضاً لان « الشرائع تلزم في الامور المستقبلية » كما قال الفقهاء في الدستور كـ ١ . والاذاعة تقع على الحاضرين فإذا ليست ضرورة للشريعة

لكن يعارض قوله في كتاب المراسم تم « انما يتم وضع الشرائع متى اذيعت » والجواب ان يقال ان الشريعة تُفرض على الغير يجعلها نظاماً ومقداراً له كما مر في ١ والنظام والمقدار يفرض بوضعه لما ينظم ويتقدر فلا بد اذن لحصول الشريعة على ما هو خاص بها من قوة الالزام من وضعها لمن يجب ان يسلط بحسبها من الناس وهذا الوضع انما يحصل باطلاعهم عليها بواسطة اذاعتها . فالاذاعة اذن ضرورة لحصول الشريعة على قوتها وهكذا من هذه الاربعة المتقدمة يمكن اخذ حد الشريعة التي ليست الا نظاماً عقلياً يقصده المصلحة العامة مذاًعاً ممن يلي امر الجمهور

إذاً اجيب على الاول بان اذاعة الشريعة الطبيعية تحصل بمجرد كون الله الذي معرفتها بالنظرة الطبيعية في عقول الناس

وعلى الثاني بان الذين لم تدع عليهم الشريعة يكونون يحفظها من حيث انها متى اذيعت تحصل بعلمهم او يمكن ان تحصل به بواسطة الآخرين
وعلى الثالث بان الاذاعة الحاضرة تتناول المستقبل ببقاء الكتابة المسطورة بها والتي تكفل باذاعتها دائماً على نحو ما عليه قول ايسيدوروس في الاشفاق
لـ ٢ ب ١٠ « الشريعة » (وهي في اللاتينية lex) مشتقة من القراءة (legendo)
لكونها مكتوبة »

المبحث الحادي والتسعون

في اختلاف الشرائع - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في اختلاف الشرائع ومدار البحث في ذلك على ست مسائل - ١ هل يوجد شريعة ازيلية - ٢ هل يوجد شريعة طبيعية - ٣ هل يوجد شريعة انسانية - ٤ هل يوجد شريعة الهية - ٥ في ائ الشريعة الالهية هل هي واحدة او اكثر - ٦ هل يوجد شريعة قطيعة

الفصل الأول

هل يوجد شريعة ازيلية

ينضوي الى الأول بان يقال: يظهر انه ليس يوجد شريعة ازيلية لان كل شريعة تُقرض على بعض. ولا يمكن منذ الازل من كان ممكناً فرض الشريعة عليه اذ لم يكن منذ الازل الا الله وحده. فاذاً ليس يوجد شريعة ازيلية

٢ وايضاً ان الاذاعة من حقيقة الشريعة. ويتمتع حصول الاذاعة منذ الازل اذ لم يكن منذ الازل من تداع عليه. فاذاً يتمتع وجود شريعة ازيلية

٣ وايضاً ان للشريعة غاية تتوجه اليها وليس لشيء ايلي غاية يتوجه اليها اذ الغاية القصوى وحدها ازيلية. فاذاً ليس يوجد شريعة ازيلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيارك اب ٦ « ان الشريعة التي هي العقل الأعلى لا يمكن لعاقله ان لا يراها ازيلية وغير متغيرة »

والجواب ان يقال ليست الشريعة سوى ما يملكه العقل العملي في السلطان الذي يسيّر جماعة كاملة كما تقدم في البحث الانف ١ و ٣ و واضح انه اذا كان العالم يدبر بالعناية الاخوية كما مر في ق اب ٢٢ ف ١ و ٢ كان مجموع الكائنات بأسرها مدبراً بالعقل الالهي فكان مبدأ سياسة الكائنات المتصور في عقل الله من حيث هو سلطانها يعتبر شريعة. ولما لم يكن شيء من تصورات العقل الالهي زمناً بل كلها ازيلية كما في ام ٢٣: ٨ وجب ان يقال لشريعة العقل الالهي ازيلية

إذاً اجيب على الاول بان ما ليس كائنًا في نفسه كائنٌ عند الله من حيث يتعلق به سابق علمه وترتيبه كقوله في روم: ١٧ «الذي يدعو ما هو غير كائن كأنه كائن» وعلى هذا فتصور الشريعة الالهية الازلي يعتبر شريعةً ازليةً من حيث يقصد به الله سياسة الاشياء التي تعلق بها سابق علمه.

وعلى الثاني بان الاذاعة تحصل بالكلمة والكتابة والشريعة الازلية مذاعةٌ من جهة الله بكلا الوجهين لان كلاً من الكلمة الالهية وكتابة سفر الحياة ازليٌّ واما من جهة الخليقة باعتبار سماعها او معاينتها فلا يمكن ان تكون اذاعتها ازليةً

وعلى الثالث بان الشريعة غايةً بالمعنى الفعلي اي بمعنى ان بعض الاشياء توجه بها الى غاية لا بالمعنى الانفعالي اي ان تكون الشريعة نفسها متوجهةً الى غاية الا ان يعرض ذلك في صاحب السياسة لئلا له غايةٌ خارجةٌ عن نفسه لا بد ان يوجه الهياشرعته ايضاً على ان غاية السياسة الالهية هي الله وليست شريعته شيئاً سواه. فالشريعة الازلية اذن ليس لها غايةٌ اخرى تقصد اليها

الفصل الثاني

هل يوجد فينا شريعة طبيعية

يُخطئ الى الثاني بان يقال : بظهور ان ليس فينا شريعة طبيعية فان الشريعة الازلية تكفي لسباسة الانسان فقد قال اوغسطينوس في الاختيارك ١ ب ٦ «الشريعة الازلية هي التي يجب ان يكون بها كل شيء على غاية الترتيب» والطبيعة لا تتجاوز المفيدات كما لا تقصر في الضروريات. فاذا ليس للانسان شريعةً طبيعيةً

٢ وايضاً انما يتوجه الانسان في افعاله الى الغاية بالشريعة كما مر في مب ٩٠ ف ٢ وتوجه الافعال الانسانية الى الغاية لا يحصل بالطبيعة كما يعرض في الحيوانات الغير الناطقة التي انما تعمل لغاية بالشوق الطبيعي فقط بل انما يفعل

الانسان لغاية بالعقل والارادة . فاذاً ليس للانسان شرعة طبيعية
٣ وايضاً كما كان شخصاً اعظم حرية كان اقل خضوعاً للشرعة . والانسان
اعظم حرية من جميع الحيوانات لما له دون سائر الحيوانات من الاختيار .
ولست سائر الحيوانات خاضعة للشرعة الطبيعية . فاذاً كذلك الانسان
ليس خاضعاً للشرعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قوله في ر١٤:٢ « والام الذين
ليس عندهم الناموس اذا عملوا بالطبيعة بما هو في الناموس » ونصه « وان لم يكن
عندهم ناموس مكتوب لكن عندهم ناموساً طبعياً يدرك به كل واحد ويعلم من نفسه
ما هو خير وما هو شر »

والجواب ان يقال قد أسلفنا في مب ٩٠ ف ان الشرعة لكونها نظاماً ومقداراً
يجوز ان توجد في شيء على نحوين اولاً وجودها في المنظم والمقدور شيئاً وجودها
في المنتظم والمتقدر اذا لما يتنظم شيء او يتقدر من حيث تحصل له المشاركة في
المنظم او المتقدر وعليه فلما كانت جميع الاشياء الخاضعة للعناية الالهية منتظمة
ومتقدرة بالشرعة الازلية كما يظهر مما مر في الفصل الآنف وضع ان لجميع
الاشياء نوعاً من المشاركة في الشرعة الازلية اي من حيث يحصل عندهم
بقوتها ميل الى افعالهم وغاياتهم . والحقيقة الناطقة تمتاز عن سائر الاشياء في
كونها تخضع للعناية الالهية على نحو اسمي من حيث تحصل لها المشاركة ايضاً في
العناية لغايتها بنفسها وبغيرها فهي اذن مشاركة ايضاً في العقل الازلي الذي به
يحصل عندها الميل الطبيعي الى ما ينبغي من الافعال والغايات وهذه المشاركة
الحاصلة للطبيعة الناطقة في الشرعة الازلية يقال لها شرعة طبيعية ومن ثم حين
قال المرتل في مز ٦٠: ٤ « اذبحوا ذبيحة البر » تصوران بعضاً سألوا ما هي افعال
البر فقال « كثيرون يقولون من يرينا الخير » ثم اجاب على ذلك بقوله « رسم

علينا نور وجهك أيها الرب ومعنى ذلك ان نور العقل الطبيعي الذي به نميز الخير من الشر وهو يرجع الى الشريعة الطبيعية ليس شيئاً سوى ارتسام النور الالهي فينا . ومن ثم يظهر ان النور الطبيعي ليس شيئاً سوى مشاركة الخليفة الناطقة في الشريعة الازلية

إذاً اجيب على الاول بان هذا الاعتراض انما ينهض لو كانت اشريعة الطبيعية امرًا مغايرًا للشريعة الازلية وقد تقدم انها ليست سوى المشاركة فيها وعلى الثاني بان كل فعل من افعال العقل والارادة يصدر عندنا عن شيء حاصل بالطبع كما اسلفنا في مب ١٠ ف الان كل قياس يحصل عن المبادئ المعلومة بالنظرة وكل اشتقاق لما يؤدي الى الغاية يصدر عن الشوق الطبيعي الى الغاية القصوى فهكذا ايضاً يجب ان يكون توجيه افعالنا الأولى الى الغاية حاصلًا بالشريعة الطبيعية

وعلى الثالث بان للحيوانات الغير الناطقة ايضاً مشاركة في العقل الازلي على حسب حالها كخليفة الناطقة الا انه لما كانت مشاركة الخليفة الناطقة فيه تحصل على وجه عقلي وذهني كان يقال لمشاركتها في الشريعة الازلية شريعة حقيقة لان الشريعة امر عقلي كما مر في المبحث الآف ف ١ واما الخليفة الغير الناطقة فليست مشاركتها فيه على وجه عقلي ولذلك لا يجوز ان يقال لها شريعة الأعلى وجه التشبه

الفصل الثالث

هل يوجد شريعة انسانية

ينحصر الى الثالث بان يقال : يظهر انه لا يوجد شريعة انسانية لان الشريعة الطبيعية هي المشاركة في الشريعة الازلية كما مر في الفصل الآف . وجميع الاشياء متاهية الترتيب بالشريعة الازلية كما قال اوغسطينوس في الاختبار ١

ب ٥٠٦ فالشرعية الطبيعية اذن تكني لترتيب جميع الامور الانسانية ٠ فلاحاجنا
اذن الى شرعية انسانية

٢ وايضاً ان الشرعة تتضمن حقيقة المقدار كما مر في البحث الآنف ١٠
والعقل الانساني ليس مقداراً للاشياء بل بالعكس كما في الالهيات ك ١٠
فاذاً يمتنع صدور شرعية عن العقل الانساني

٣ وايضاً ان التقدير يجب ان يكون في غاية التيقن كما في الالهيات ك ١٠
وارشاد العقل الانساني الى ما ينبغي فعله ليس بالامر اليقين كقولهم في حكم
١٤:٩ « افكار البشر ذات اجماع وبصائرنا غير راسخة » فاذاً يمتنع صدور شرعية
عن العقل الانساني

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ اثبت شرعيتين
احدهما ازلية والاخرى زمانية وقال انها انسانية

والجواب ان يقال ان الشرعة شيء يمل به العقل العملي كما مر في البحث
الآنف ١٠ وحكم انقل العملي والعقل النظري في صدور افعالها واحداً فان
كليهما ينتقل من بعض المبادئ الى بعض النتائج كما مر في انوضع للتقدم ٠
اذاً يقرر ذلك وجب ان يقال ان العقل العملي يحصل فيه عن المبادئ
الهيئة بنفسها المدركة بالفطرة نتائج المعلوم المختلفة التي ليست معرفتها حاصلة لنا
بالفطرة بل مستنبطة باجتهاد العقل كذلك من الضرورة ان ينتقل العقل
الانساني من اوامر الشرعية الطبيعية التي هي بمنزلة مبادئ عامة هيئة بنفسها
الى تدبير امور اخصى وهذه التدابير الخاصة المستنبطة بالعقل الانساني يقال لها
شرائع انسانية متى رُغيت فيها سائر الشروط التي تقتضيها حقيقة الشرعة كما مر
في البحث الآنف ٢ وما يليه وعليه قول توليوس في خطابه ٢ ب ٥٥٣ ان
مبدأ الشرع صدر عن الطبع ثم تطرفت العادة الى بعض امور لاعتقاد نفسها ثم

اثبت خوف الشرائع والدين ما صدر عن الطبع وتقرر بالمادة»

إذا اُجيب على الاول بان العقل الانساني لا يستطيع ان يشارك العقل الالهي في تمام تصويره ورسمه بل على حسب حاله وعلى وجه ناقص ولذلك فكما ان لنا من جهة العقل النظري علماً طبعياً ببعض المبادئ العامة حاصلات عندنا بالمشاركة الطبيعية في الحكمة الالهية وليس لنا علم خاص بكل حقيقة كما هي مندرجة في الحكمة الالهية كذلك للانسان من جهة العقل العملي مشاركة طبيعية في الشريعة الازلية باعتبار بعض المبادئ العامة لا باعتبار التدابير الخاصة لجميع الاشياء مع كونها مندرجة في الشريعة الازلية . ومن ثمه وجب ايضاً ان ينتقل العقل الانساني الى تقرير شرائع على وجه خاص

وعلى الثاني بان العقل الانساني ليس في نفسه نظاماً للاشياء بل المبادئ المركبة فيه طبعاً هي نظمات عامة ومقادير لجميع الاشياء التي يفعلها الانسان والتي انما نظامها ومقدارها العقل الطبيعي وان لم يكن مقداراً لما يصدر عن الطبع وعلى الثالث بان العقل انساني يتعلق بالفعولات التي هي جزئية وحادثة لا بالضروريات كالعقل النظري وهذا لا يمكن ان يكون للشرائع الانسانية ما لنتائج العلوم البرهانية من العصمة عن الخطأ وليس من الضرورة ان يكون كل مقدار يقيناً وموصوماً من الخطأ من كل وجه بل بحسب ما يمكن في جنسه

الفصل الرابع

هل مست الحاجة الى وجود شريعة لاهية

ينحصر الى الرابع بان يقال : يظهر انه لم يكن حاجة الى وجود شريعة لاهية لان الشريعة الطبيعية مشاركة عندنا في الشريعة الازلية كما مر في ٢ والشريعة الازلية هي الشريعة الالهية كما مر في ١ . فلاحاجة اذن بعد الشريعة الطبيعية والشرائع الانسانية المنفردة عنها الى شريعة اخرى لاهية

٢ وايضاً قيل في سي ١٤:١٥ «ترك الله الانسان في يد مشورته» والمشورة هي فعل العقل كما مر في ب ١ ف ١٠ فاذا قد ترك الانسان لسياسة عقله .
وأرشاد العقل الانساني هو الشريعة الانسانية كما مر في الفصل الآنف . فلا حاجة اذن في سياسة الانسان الى شريعة اخرى الهية

٣ وايضاً ان الطبيعة الانسانية هي اكفى من المخلوقات الغير الناطقة .
والمخلوقات الغير الناطقة ليس لها شريعة الهية غير الليل الطبيعي المركب فيها فالخلقة الناطقة اذن أولى بان لا يكون لها شريعة الهية غير الشريعة الطبيعية لكن يعارض ذلك ان داود التمران يحمل الله له شريعة بقوله في مز ١١٨: ٣٣ «سن لي شريعة يارب في طريق عدلك»

والجواب ان يقال انه ماعدا الشريعة الطبيعية والشريعة الانسانية كان لا بد لتدبير العيشة الانسانية من وجود شريعة الهية وذلك لاربع اسباب اما اولاً فلان الانسان يعتدي بالشريعة الى افعاله بالنسبة الى الغاية القصوى . ولو لم يكن الانسان متوجهاً الى غاية لا يتجاوز مناسبة قدرته الطبيعية لما وجب ان يكون له ما يرشده من جهة العقل فوق الشريعة الطبيعية والشريعة الانسانية المتفرعة عنها . الا انه لما كان الانسان متوجهاً الى غاية السعادة الابدية التي تتجاوز مناسبة القدرة الانسانية الطبيعية كما مر في م ب هـ ف هـ كان من الضرورة ان يكون له فوق الشريعة الطبيعية والانسانية شريعة الهية ترشده ايضاً الى غايته .
— واما ثانياً فلانه بسبب عدم يقينية الحكم الانساني ولاسيما في الحوادث والجزئيات قد يعرض ان يكون للناس في الافعال الانسانية احكام مختلفة ينشأ عنها ايضاً شرائع مختلفة ومتضادة فكان لا بد للانسان في معرفته بدون ريب ما يجب فعله وما يجب اجتنابه ان يعتدي في افعاله بالشريعة الالهية المجزوم بامتناع الخطأ فيها . واما ثالثاً فلان الانسان اما يستطيع الاشتراع في ما يستطيع

الحكم فيه وليس للانسان ان يحكم في الحركات الداخلة الخفية بل انما له ان يحكم في الافعال الخارجة الظاهرة ومع ذلك فكمال الفضيلة يقتضي ان يكون الانسان مستقيماً في افعاله الباطنة والظاهرة ولهذا لم يكن في قدرة انشريعة الانسانية ان تنهى وتأمر بالكفاية في الافعال الباطنة بل كان لابد في ذلك من ورود الشريعة الالهية ايضاً - وما رابعاً فلان الشريعة الانسانية لا تقوى على معاقبة او منع كل ما يفعل من الشر كما قال اوغسطينوس في الاختيارك ١ ب ه لانها لو ارادت رفع جميع الشرور لارضعت ايضاً خبرات كثيرة وامتنعت فائدة المصلحة العامة التي هي ضرورة للحرمان البشري فثلا يتي شيء من الشرودون نعي اوقصاصه كان لابد من ورود الشريعة الالهية الناهية عن جميع الخطايا - وقد اشير الى هذه الاسباب الاربعة في مز ١٨: ٨ حيث قيل « شريرة الرب لا دنس فيها » اي لا تسمح بشيء من دنس الخطيئة « تردئ النفوس » لانها لا تدبر الافعال الظاهرة فقط بل الانمال الباطنة ايضاً « وشهادة الرب صادقة » بسبب يقين الحق والاستقامة « تحكم الاغبياء » من حيث تسوق الانسان الى الغاية الفاتكة الطبع والالهية

اذ اوجب على الاول بان مشاركة الانسان في الشريعة الازلية بالشريعة الطبيعية انما هي على قدر ما تحمله الطبيعة الانسانية على انه لابد للانسان ان يندى الى الغاية التقصوى اتناقة الطبيعة بطريقة أسنى ولهذا وردت الشريعة الالهية التي بها تحصل المشاركة في الشريعة الازلية على وجه أعلى وعلى الثاني بان المشورة نوع من البحث فلا بد ان تحصل عن بعض المبادئ ولا يكفي حصولها عن المبادئ القطرية التي هي رسوم الشريعة الطبيعية لما تقدم في جرم الفصل بل لابد من ورود مبادئ اخرى وهي رسوم الشريعة الالهية وعلى الثالث بان الخلقوات الغير الناطقة ليست متوجهة الى غاية أسنى من

الغاية المعادلة لقوتها الطبيعية فليس حكمها وحكم المخلوقات الناطقة سواء

الفصل الخامس

في ان الشريعة الالهية هل هي واحدة فقط

يُنطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشريعة الالهية واحدة فقط لان شريعة الملك الواحد في المملكة الواحدة واحدة . ونسبة الجنس البشري كله الى الله كسبته الى ملك واحد كقوله في مز ٤٦ : ٨ « الله هو ملك الارض كلها » فالشريعة الالهية اذن واحدة

٢ وايضاً لكل شريعة غاية يقصدها الشارع في من يشرعها لهم . والله يقصد في جميع الناس امراً واحداً بعينه كقوله في ١ تي ٤ : ٢ « يريد ان جميع الناس يخلصون ويلتقون الى معرفة الحق » . فالشريعة الالهية اذن واحدة

٣ وايضاً ان الشريعة الالهية اقرب في ما يظهر الى الشريعة الازلية التي هي واحدة من الشريعة الطبيعية على قدر ما ان وحي النعمة اعطى من المعرفة الطبيعية والشريعة الطبيعية واحدة عند جميع الناس . فالشريعة الالهية اذن أولى ان تكون كذلك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١٢ : ٧ « عند تحول الكهنوت لا بد من تحول الناموس » والكهنوت كهنوتان كما ورد هناك اي كهنوت لاوي وكهنوت السبع . فالشريعة الاخيه اذن شريعتان ايضاً شريعة عتيقة وشريعة جديدة

والجواب ان يقال ان العدد يحصل عن القسمة كما مر في ١ م ٣٠ ف ٣ والقسمة في الاشياء تقع على ضربين احدهما كقسمة الاشياء المتغايرة بالنوع مطلقاً كالفرس والثور واثنائي كقسمة لكامل والناقص في نوع واحد بعينه كالطفل والرجل ومن هذا القبيل قسمة الشريعة الالهية الى عتيقة وجديدة ومن غم قد شبه الرسول في غلا ٣ : ٢٤ و ٢٥ حال الشريعة العتيقة بحال الطفل

الذي تحت المؤدب وحال الشريعة الجديدة بحال الرجل الكامل الذي ليس تحت مؤدب. والكامل والتقصان في كلتا الشريعتين يُعتبر بحسب ثلاثة أمور خاصة بالشريعة كما مرّ لأن الشريعة أولاً من شأنها ان يُصَدِّبها المصلحة العامة على انها غايتها كما مرّ في البحث الآنف ٢ والمصلحة العامة يجوز ان تكون على ضريين اي مصلحة محسوسة وارضوية وهذه كانت مقصودة بالذات من الشريعة العتيقة ولذا نجد في خر ٣ ان الشعب دُعي حالاً في بدء الشريعة الى ملك الكنعانيين الارضي ثم مصلحة معقولة وسماوية وهذه هي المقصودة من الشريعة الجديدة ولهذا دعا المسيح حالاً في اول بشارته الى ملكوت السموات بقوله في متى ١٧: ٤ « توبوا فقد اقترب ملكوت السموات » ومن ثم قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس لك ٤ ب ١١ « ان العهد العتيق يتضمن وعد الاشياء الزمانية ولذلك يقال له عتيق » واما وعد الحياة الابدية فخاص بالعهد الجديد - وثانياً من شأن الشريعة ان تدير الاعمال الانسانية على مقتضى ترتيب العدل وهذا تفضل به الشريعة الجديدة الشريعة العتيقة لانها توجب افعال النفس الباطنة كقوله في متى ٢٠: ٥ « ان لم يزد بركم على الكتبة والفريسيين فلن تدخلوا ملكوت السموات » ومن ثم قيل في الاحكام ٣ تم ٤٠ « ان الشريعة العتيقة تنهى اليد والشريعة الجديدة تنهى النفس » - وثالثاً من شأن الشريعة ان تدعو الناس الى حفظ الرسوم وهذا كانت تفعله الشريعة العتيقة حذر العقاب واما الشريعة الجديدة فتضعه بلعبة التي تُفرَّغ في قلوبنا بنعمة المسيح التي تخرج في الشريعة الجديدة واما في الشريعة العتيقة فكان يرمز اليها فقط وعليه قول اوغسطينوس في رده على اديمتوس الماتوي ب ١٧ « ان بين الشريعة والانجيل فرقاً وجيزاً وهو الخوف والطمع »

اذ اُجيب على الاول بانه كما ان رب البيت يفرض في منزله على اولاده

الأحداث والبالغين رسومًا متغايرة كذلك الله الملك الواحد قدس في مملكته
الواحدة شريعة للناس حين لم يكونوا قد بلغوا حال الكمال ومن لهم شريعة
أخرى اكمل حينًا بلغوا بالشريعة الأولى إلى حال أعظم من ادراك الالهيات
وعلى الثاني بان خلاص الناس لم يكن ممكنًا إلا بالمسيح كقوله في
اع ٤: ١٢ « ليس اسم آخر ممنوحًا للناس به ينبغي ان نخلص » ولذلك
فالشريعة التي تبعث الجميع على وجه كمال إلى الخلاص لم يكن ممكنًا ان تعطى
إلا بعد بعثة المسيح وإما قبلها فقد وجب ان يُعجل للشعب الذي يولد منه المسيح
شريعة أعدادية لقبول المسيح مشتملة على بعض اصول العدل النجس من الأذى
وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية تدير الانسان باعتبار بعض رسوم عامة
يشترك فيها الكاملين والناقصون ولهذا كانت واحدة عند الجميع وإما الشريعة
الالهية فانها تدير الانسان ايضًا في بعض الجزئيات التي لا يستوي الكاملون
والناقصون في النسبة إليها ولهذا وجب ان يكون هناك شريعتان الهيتان كما تقدم
في جرم الفصل

الفصل السادس

هل يوجد شريعة الشهوة

يُخطئ إلى السادس بان يقال: يظهر ان ليس يوجد شريعة الشهوة فقد قال
ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ ب ٣ « الشريعة قائمة بالعقل » والشهوة
لا تقوم بالعقل بل بالأحرى تعسف جادة العقل فالشهوة اذن لا تضمن حقيقة
الشريعة

٢ وايضًا كل شريعة فهي ملزمة بحيث ان من لا يراعها يقال له مجاوز
الشريعة . والشهوة لا توجب على من لا يتبعها صفة المجاوزة بل بالأحرى يعتبر متبعها
مجاوزًا للشريعة . فهي اذن لا تضمن حقيقة الشريعة

٣ وايضاً ان الشريعة يُقصد بها المصلحة العامة كما مر في البحث الآنف ٢
والشهوة لا تبعث على المصلحة العامة بل بالاحرى على المصلحة الخاصة . فهي اذن
لا تتضمن حقيقة الشريعة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو٢٣:٧ « ارى ناموساً آخري اعصائي
متافياً لناموس عقلي »

والجواب ان يقال ان الشريعة توجد بالذات في اللزيم والمقدّر وبالشاركة في
المتنظم والمتقدر كما مر في ٢ ف وب ٩٠ ف ا بحيث ان كل ما يوجد في ما يخضع
لشريعة من ميل او ترتيب يقال له شريعة بالشاركة كما مر في الموضع المتقدم
ويجوز ان يجعل الشارع في ما يخضع للشريعة ميلاً على نحوين اولاً بالقائات من
حيث يُميل الخاضعين له الى شيء وبُنيل احياناً بعضاً مختلفين منهم الى افعال
مختلفة وباعتبار هذا النوع يجوز ان يقال ان شريعة الجنود غير وشريعة التجار غير .
وثانياً بالبيعة من حيث انه متى عزل الشارع احد رؤوسه عن مقام يلزم ان
ينتقل الى رتبة أخرى وشريعة أخرى على نحو ما كما لو عزل الجندي من
الجندي فانه ينتقل الى شريعة اهل الزراعة او التجارة - اذا تم ذلك فالف
الشارع يوجد تحت سلطانه مخلوقات مختلفة لها اميال طبيعية مختلفة . فما كان
في احدها شريعة على نحو ما فهو في غيره متافٍ للشريعة كقولي ان الحدة
شريعة في الكلب على نحو ما ولكنها متافية للشريعة في النعجة او غيرها من
الحيوانات الوديمة . فاذا ما حصل للانسان بالترتيب الالهي باعتبار حاله حتى
يفعل بحسب العقل هو شريعة الانسان وهذه الشريعة كانت في الحالة الاولى من
القوة بحيث كان يتمدّدان يحدث منه شيء خارج عن حد العقل او متاخر له .
الا انه لما ابتعد الانسان عن الله صار يدفع بقوة الشهوة الحسية . وهذا يعرض
ايضاً لكل انسان بخصوصه على قدر بعده عن العقل حتى انه يشبه على نحو

ما الهائم التي تدفع بقوة الشهوة الحسية كقوله في مز ٤٨: ٢١ لما كان الانسان في كرامة لم يفهم فإثا الهائم وتشبه بها — وعلى هذا قيل الشوق الحسي الذي يقال له شهوة يضمن في سائر الحيوانات حقيقة الشريعة مطلقاً لكن بالمعنى الذي يصبح به جعل شريعة في هذه الحيوانات باعتبار ما لها من الميل المقصود بالذات من الشارع . واما في الناس فليس لهذا الاعتبار حقيقة الشريعة بل هو بالاحرى خروج عن شريعة العقل الا انه باعتبار كون الانسان قد يعبرى بالعدل الالهي عن البرارة الاصلية وقوة العقل تعتبر قوة الشهوة الحسية التي تجر شريعة من حيث هي جزائية ولازمة عن الشريعة الالهية التي انزلت الانسان عن مقامه اذا اوجب على الاول بلب ذلك الاعتراض بوجه على الشهوة باعتبارها في نفسها من حيث تبعث على الشرف بهذا الاعتبار لا تضمن حقيقة الشريعة كما تقدم في جرم الفصل بل انما يتضمن ذلك باعتبار لزومها عن عدالة الشريعة الالهية كالتوسيع شريعة تكليف اجد الشرفاء الاعمال الحسنة بسبب ذنبه وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يوجه على ما هو شريعة بمعنى كونه نظاماً ومقداراً فان الذين يخرجون عن هذه الشريعة يعتبرون مجاوزي الشريعة . والشهوة ليست شريعة بهذا المعنى بل بنوع من المشاركة كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض بوجه على الشهوة باعتبار ميلها لا باعتبار اصلها ومع ذلك اذا اعتبر ميل الشوق الحسي من حيث هو في سائر الحيوانات كان مقصوداً به المصلحة العامة اي حفظ الطبيعة في النوع او في الشخص والامر كذلك ايضاً في الانسان باعتبار كون الشوق الحسي خاصاً للعقل . على ان المراد هنا بالشهوة ما كانت خارجة عن ترتيب العقل

المبحث الثاني والتسعون

في معاولات الشريعة - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في معاولات الشريعة ومدار البحث في ذلك على امرين - ١ في ان معاول الشريعة هل هو جعل الناس اختياراً - ٢ في ان معاولات الشريعة هل هي الامر والنهي والاباحة والعقاب كما قال الفقيه كذا في فصل الشرائع واحكام المجلس الاعلى

أفضل الأول

في ان معاول الشريعة هل هو جعل الناس اختياراً

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اختياراً فان الناس اختياراً بالفضيلة لان القضية هي التي تجعل صاحبها صالحاً كما في الخلقيات كـ ٢٦ ب ٦ . والقضية لما يؤتاها الانسان من الله فقط لانه يفعلها فيما بدونا كما اسلفنا في جد الفضيلة في مـ ٥ فـ ٤ . فاذا ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اختياراً

٢ وايضاً ان الشريعة لاتنفذ الانسان ما لم يقدر عليها . وانقياده اليها لما يحصل عن الخيرة . فالخيرة اذن يجب ان تكون سابقة في الانسان على الشريعة . فالشريعة اذن لاتجعل الناس اختياراً

٣ وايضاً ان غاية الشريعة هي المصلحة العامة كما مر في مـ ١٠ فـ ٢ . وبعض الناس يحسنون صنأ في ما يرجع الى المصلحة العامة ولا يحسنون صنأ في ما يرجع الى مصلحتهم الخاصة . فاذا ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اختياراً

٤ وايضاً ان بعض الشرائع جائزة كما قال الفيلسوف في سياسته كـ ٣ ب ٦ والجائر لا يقصد صلاح الرعية بل منفعة نفسه فقط . فاذا ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اختياراً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحقيقت لك ٢ ب ١ ان ارادة كل
شارع هي ان يجعل رعاياه اخیاراً»

والجواب ان يقال ان الشريعة ليست شيئاً سوساً املاء عقلي في الرئيس
ياساً به الرؤوسون كما مر في مب ٩٠ ف ١ و ٢ و ٣ و فضيلة كل مرووس قائمة
بحسن اتياده الى من يسوسه كما نجد ان فضيلة النضية والشهوانية قائمة بحسن
اقيادها الى العقل وعلى هذا النحو ففضيلة كل مرووس قائمة بحسن خضوعه
للامر كما قال الفيلسوف في السياسة لك اب د فان الفرض من كل شريعة هو
اقياد الرعية اليها فقد وضع اذن ان من شأن الشريعة الخاص ان تبث الخاضعين
لها على الفضيلة للملائمة لم ولان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً يلزم ان
معلول الشريعة الخاص هو ان تجعل الذين شرعت لهم اخیاراً مطلقاً او من وجه
لانه اذا كان الفرض المقصود من واضع الشريعة هو الخير الحقيقي الذي هو
المصلحة العامة المنتظمة بحسب العدل الالهي لزم كون الناس يصبرون بالشريعة
اخیاراً مطلقاً واما اذا لم يكن الفرض المقصود من الشارع هو الخير بالاطلاق
بل الخير الذي يعود عليه بالنفع او اللذة او الذي ينافي العدل الالهي فالشريعة
حينئذ لاتجعل الناس اخیاراً مطلقاً بل من وجه اي بالقياس الى هذه السياسة
والخير بهذا المعنى يوجد ايضاً في ما هو قبيح بالذات كما لو وُصف بعض الناس
بكونه لصاً حسناً لكونه يفعل على الوجه الملائم لادراك الغاية

اذا اُجيب على الاول بان الفضيلة فضيلتان كما مر في مب ٦٣ ف ٢ مكتسبة
ومغاضة واعتباد الافعال يعاون على كليهما لكن لا على نحو واحد فانه يحدث
الفضيلة المكتسبة ويذهب للفضيلة المغاضة ومتى حصلت بحفظها وبرقيها ولما
كان الفرض من الشريعة سياسة الافعال الانسانية كانت تجعل الناس اخیاراً
من حيث ان الافعال الانسانية تعاون على الفضيلة ومن ثمة قال الفيلسوف في

السياسة كـ ٢ « ان واضعي الشريعة يحملون الناس اختياراً بتعويدهم ايام
الفضيلة »

وعلى الثاني بان الانسان لا يتقاد دائماً الى الشريعة لمجرد كمال خبرية الفضيلة
بل قد يكون ذلك خوفاً من العقاب وقد يكون لمجرد ارشاد العقل الذي هو مبدأ
للفضيلة كما مر في مب ٦٣ ف١

وعلى الثالث بان خبرية كل جزء تعتبر بالنسبة الى كله ومن ثمة قال اوغسطينوس
في اعترافاته لكـ ٣ ب ٨ « الجزء النقيض هو الذي لا يوافق الكل المخصص به » ولما
كان كل انسان جزءاً من المجتمع المدني امتنع ان يكون انساناً صالحاً وخيراً
ما لم يكن مناسباً كما ينبغي للصحة العامة وكذا لا يمكن ان يقوم الكل كما ينبغي
الا من اجزاء مناسبة له وعليه يتبع حصول مصلحة المجتمع المدني العامة كما ينبغي
ما لم يكن الافراد اهل فضيلة او في الاقل اولئك الذين يلون امر الجماعة . ويكفي
لمصلحة الجمهور ان يكون للرؤوس من الفضيلة ما يتقادون به لاوامر الرؤساء
ومن ثمة قال الفيلسوف في السياسة لكـ ٣ ب ٢ « ان للرئيس والرجل الصالح فضيلة
واحدة بعينها وليس لكل مرؤوس وكل رجل صالح فضيلة واحدة بعينها »

وعلى الرابع بان الشريعة الجائرة لما كانت منافية للصواب لم تكن شريعة
بالاطلاق بل هي بالاحرى فساد في الشريعة ومع ذلك فمن حيث تضمن شيئاً
من حقيقة الشريعة يقصد بها جعل الناس اختياراً اذ ليس لها من اعتبار الشريعة
الا كونها ارشاد رئيس لمؤوسيه ويُقصد بها حمل الخاضعين على حسن
الطاعة وهذا هو جعلهم اختياراً لا مطلقاً بل بالنسبة الى هذه السياسة

ألفصل الثاني

هل ما يحيل للشريعة من الافعال صواب

ينتهي الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما يحيل للشريعة من الافعال وهو

الامر والنهي والإباحة والعقاب غير صواب لان كل شريعة هي رسم عام كما قال الفقيه لانه في فصل الشرائع واحكام المجلس الاعلى . والامر والرسم بمعنى . فلا فائدة اذن في الثلاثة الباقية

٢ وايضاً ان معلول الشريعة ان تبث الخاضعين لها على المصلحة كما تقدم في الفصل الآت . والمشورة البقية بالمصلحة من الامر . ففي اذن أولى منه بان يجعل من افعال الشريعة

٣ وايضاً كما ان الانسان يُبث على المصلحة بالعقاب كذلك يُبث عليها بالثواب ايضاً . فاذا كما يجعل العقاب معلولاً للشريعة كذلك الثواب ايضاً

٤ وايضاً ان غرض الشارع ان يجعل الناس اخياراً كما تقدم في الفصل الآت . ومن ينقاد الى الشريعة لمجرد خوف العقاب فليس خيراً لان « الخوف البدي الذي هو خوف العقاب وان فعل به الانسان خيراً فليس يحسن به مع ذلك فعل شيء » كما قال اوغسطينوس في رده على رسالتى يلاجيانوس . ب . فاذا ليس العقاب خاصاً بالشريعة في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول . ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق . ب ١٩ « كل شريعة فهي اما تبيح شيئاً كقولهم : يبق للرجل الشجاع ان يلتمس المكافأة : او تنهى كقولهم : ليس لاحد ان يطلب الاقتران بالعبادى المكورات لله : او تعاقب كقولهم : من قتل قتل »

والجواب ان يقال كما ان القضية املاء عقلي بطريق الحكم كذلك الشريعة املاء عقلي بطريق الرسم ومن شأن العقل ان يستدل بشيء على شيء وطيه فكما ان العقل يستدل سيف المعلوم البرهانية على قبول النتيجة بعض المبادئ . كذلك ايضاً يستدل على قبول رسم الشريعة بشيء . ورسم الشريعة تعلق بالافعال الانسانية التي تسموها الشريعة كما مر في مب ١٩٠

٢٠ ومب ٩ ف ٤ والافعال الانسانية على ثلاثة اقسام فمنها افعال حسنة في جنسها كإمر في مب ١٨ ف ٨ وهي افعال الفضائل وباعتبار هذه يجعل للشرية فعل الرسم او الامر لان الشرية ترسم جميع افعال الفضائل كما في الحفقات كه ب ١ ومنها افعال قبيحة في جنسها كافعال الرذائل وباعتبار هذه يجعل للشرية فعل النهي ومنها افعال ليست في جنسها حسنة ولا قبيحة وباعتبار هذه يجعل للشرية فعل الاباحة ويجوز أيضاً ان يجعل في جملة الافعال التي ليست حسنة ولا قبيحة الافعال اقليلة الحسن او القليلة القبح وما به تبث الشرية على الاقياد اليها هو خوف العقاب وباعتبار هذا يجعل للشرية فعل العقاب

اذ اوجب على الاول بانه كما ان اجتناب الشر يتضمن شيئاً من حقيقة الخير كذلك النهي ايضاً يتضمن شيئاً من حقيقة الامر وبهذا الاعتبار يقال للشرية بالاجمال رسم بالقساحة

وعلى الثاني بان المشورة ليست فعلاً خاصاً بالشرية بل يجوز ان تكون ايضاً فعل شخصر خصوصي ليس له ان يسن شرية ومن ثم فالرسول ايضاً عندما اشار مشيرة قال في ا كور ١٢: ٧ «اقول انا لا الرب» ولهذا لا تجعل بين معمولات الشرية.

وعلى الثالث بان الاثابة يجوز ان تكون فعل كل انسان واما المعاقبة فتختص بتولي الشرية الذي بسلطانه ينزل العقاب. ولهذا لم تجعل الاثابة من افعال الشرية بل جعلت كذلك المعاقبة فقط

وعلى الرابع بانه متى اخذ انسان يعتاد اجتناب الشر وفعل الخير خوفاً من العقاب قد يفضي به هذا احياناً الى ان يفعل ذلك عن طيب نفس واردة وبهذا الاعتبار تبلغ الشرية بالناس الى ان يصيروا اخياراً حتى بمعايها

لم ايضاً

المبحث الثالث والتسعون

. في الشريعة الازلية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في كل من الشرائع وأولاً في الشريعة الازلية وثانياً في الشريعة الطبيعية وثالثاً في الشريعة الانسانية ورابعاً في الشريعة البتية وخامساً في الشريعة الجديدة التي هي شريعة الانجيل . واما الشريعة السادسة وهي شريعة الشهوة فيمكنها ما اوردناه بشأنها عند كلامنا على الخطيئة الاصلية — اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة الازلية ما هي — ٢ هل هي معلومة للجميع — ٣ هل كل شريعة متفرعة عنها — ٤ في ان الضرورات هل هي خاضعة للشريعة الازلية — ٥ في ان الحوادث الطبيعية هل هي خاضعة لها — ٦ هل جميع الاشياء الانسانية خاضعة لها

الفصل الأول

في ان الشريعة الازلية هل هي الصورة العليا القائمة في عقل الله

يُختص إلى الأول بان يقال : يظهر ان الشريعة الازلية ليست هي الصورة العليا القائمة في عقل الله لان الشريعة الازلية واحدة فقط وصور الاشياء القائمة في العقل الالهي متكثرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ « ان الله اوجد الاشياء بصورها الخاصة » فالشريعة الازلية اذن ليست في ما يظهر نفس الصورة الكائنة في العقل الالهي

٢ وايضاً من حقيقة الشريعة ان تداع بالكلية كما مر في مب ٩٠ « ١ وبمب ٩١ « ١ والكلية يقال في الله باعتبار الاقنومية والصورة يقال باعتبار الذات . فاذاً ليست الشريعة الازلية نفس صورة العقل الالهي

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣٠ « يظهر ان فوق عقلنا شريعة يقال لها الحق » والشريعة التي فوق عقلنا هي الشريعة الازلية

فالخلق اذن هو الشريعة الازلية . وحقيقة الحق ليست نفس حقيقة الصورة .
فاذا ليست الشريعة الازلية هي نفس الصورة العليا

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيارك اب ٦ « الشريعة
الازلية هي الصورة العليا التي يجب الاتقياد اليها دائماً »

والجواب ان يقال كما يسبق في كل صانع وجود صورة ما يصنع بالصناعة
كذلك لابد ان يسبق في كل مدير وجود صورة لترتيب ما يجب ان يفعله
الخاضعون لتديره وكما ان صورة ما يصنع بالصناعة يقال لها صناعة او مثال
للمصنوعات كذلك صورة من يدير افعال الرعية تتضمن حقيقة الشريعة اذا توفر
فيها غير ذلك مما اسلفنا في مب ٩٠ انه من حقيقة الشريعة والله هو صانع
الكائنات بحكمته ونسبته اليها كنسبة الصانع الى المصنوعات على ما مر في ق ١
مب ٤ ا ف ٨ وهو ايضاً مديرٌ لجميع ما في كل خليفة من الافعال والحركات
كما مر في ق ١ مب ١٠٣ ف ٥ فاذا كما ان صورة الحكمة الالهية من حيث
أبدعت بها جميع الكائنات تتضمن حقيقة الصناعة او المثال او الشبح كذلك
من حيث تحرك كل شيء الى الغاية المتقضاة تتضمن حقيقة الشريعة وعلى
هذا فالشريعة الازلية ليست شيئاً سوى صورة الحكمة الالهية من حيث هي مدبرة
جميع الافعال والحركات

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على الحقائق التصورية
المتخصصة بطوائع الموجودات باعتبار ما لها من النسب المختلفة الى الاشياء الخارجة
كما مر في ق ١ مب ١٥ ف ٢ والشريعة يقال لها مدبرة الافعال بالنسبة الى المصلحة
العامّة كما مر في مب ٩٠ ف ٣ والاشياء المتنايرة في انفسها تعتبر بمنزلة شيء واحد
من جهة نسبتها الى امر عام . ولذلك كانت الشريعة الازلية واحدة وهي صورة
هذه النسبة

وعلى الثاني بأن كل كلمة يجوز أن يعتبر فيها امران أي الكلمة نفسها ومدلولها فان الكلمة الصوتية شيء ملفوظ من فم الانسان ومدلولها هو المعاني الموضوعه لها الالفاظ البشرية وكذا الشأن في كلمة الانسان العقلية التي لها هي شيء متصور بالعقل به يعبر الانسان بطريقة عقلية عما يفكر به اذا تمهد ذلك فالكلمة الالهية التي هي تصور عقل الآب تقال بالمعنى الاقنومي وكل ما في علم الآب ذاتياً كان او اقنومياً او فضلاً من افعال الله فانه يعبر عنه بهذه الكلمة كما يظهر من قول اغسطينوس في الثالث ك ١٥ ب ١٤ وما يعبر عنه بهذه الكلمة الشرعية الازلية وليس يلزم عن ذلك كون الشرعية الازلية تقال في الله بالمعنى الاقنومي لكنها تخص بالابن لما بين الصورة والكلمة من المناسبة

وعلى الثالث بأن نسبة صورة العقل الالهي الى الاشياء الخارجة ليست كتسمية صورة العقل الانساني اليها فان العقل الانساني متقدر بالاشياء الخارجة بمعنى ان تصور الانسان لا يكون صادقاً لذاته بل انما يقال له صادق لمطابقة الخارج «اذ انما يقال في القول انه صادق» او انه كاذب من طريق ان الامر موجود او غير موجود كما في المقولات ب ٣ عد ٢٢ . والعقل الالهي مقدار للاشياء الخارجة اذ كل شيء انما هو حق من حيث يشبه العقل الالهي كما نرى في ق ١ مب ١٦ ف ١ ولذلك كان العقل الالهي صادقاً لذاته فصورته اذن هي الحق

الفصل الثاني

في ان الشرعية الازلية هل هي معلومة للجميع

ينحصر الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشرعية الازلية ليست معلومة للجميع لانه «لا يعلم احد ما في الله الا روح الله» كما قال الرسول في ١ كور ١١: ٢ . والشرعية الازلية صورة قائمة في العقل الالهي فهي اذن ليست معلومة، لاحد سوى الله وحده

٢. وايضاً ان الشريعة الازلية هي التي يجب ان يكون بها كل شيء على غاية الترتيب كما قال اوغسطينوس في الاختيارك ١ ب ٦. وليس يعلم الجميع كيف يكون كل شيء على غاية الترتيب. فاذاً ليس يعلم الجميع الشريعة الازلية

٣. وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ «الشريعة الازلية هي التي ليس للناس ان يحكموا فيها» وكل واحد يحكم حكماً مستقيماً في ما يعرفه كما في الحقائقك ١ ب ٣. فالشريعة الازلية اذن ليست معلومة لنا لكن يعارض ذلك قول اغسطينوس في الاختيارك ١ ب ٦ «ان صورة الشريعة الازلية مرتسمة فينا»

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوز ان يعرف على نحوين في نفسه وفي معلوله الممثل على شيء من شبهه كما ان من لا يرى الشمس في جوهرها يعرفها في انبعاث اشعتها وعلى هذا ينبغي ان يقال ان ليس يقدر احد ان يعرف الشريعة الازلية بحسب هي في نفسها الا السعداء الذين يعاينون الله في ذاته الا ان كل خليفة ناطقة تعرفها في ما ينبعث على نحو ما من اشعتها متفاوتاً في الكثرة والقلة لان كل ادراك للحق فهو نوع من انبعاث شعاع الشريعة الازلية التي هي الحق الغير المتغير ومشاركة فيها كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ والجميع يدركون الحق نوعاً من الادراك ولو باعتبار ما في الشريعة الطبيعية من المبادئ العامة واما في غيرها فالناس يتفاوتون في الاشتراك في ادراك الحق فيتفاوتون ايضاً في معرفة الشريعة الازلية

اذاً اجيب على الاول بان ما في الله يعتمد علينا معرفته في نفسه لكنه يتكشف لنا في معلولاته كقوله في روم ١: ٢٠ «ان غير منظورات الله اُبصرت اذاً دركت بالمبروات»

وعلى الثاني بان الشريعة الازلية وان عرفها كل بحسب طاقته على النحو الذي تقدم لا يستطيع احد مع ذلك ان يحيط بها علماً لتعذر انكشافها بكليتها بمولوداتها فلا يلزم ان كل من يعرف الشريعة الازلية على النحو المتقدم يعرف كل ما في الاشياء من النسبة التي بها تكون جميع الاشياء على غاية الترتيب .
وعلى الثالث بان الحكم في شيء محتمل معنيين الأول كما تحكم القوة الادراكية في موضوعها الخاص كقوله في ايوب ١١: ١٢ « اليس الاذن يحكم على الاقوال وحكم الاكل يحكم على الطعام » وباعتبار هذا المعنى قال الفيلسوف ان كل واحد يحكم حكماً مستقيماً في ما يعرفه اي يحكم بما اذا كان ما يعرض عليه حقاً والثاني كما يحكم الاعلى على الادنى يحكم عملي اي بما اذا وجب ان يكون هكذا او لا وبهذا المعنى لا يستطيع احد ان يحكم على الشريعة الازلية

الفصل الثالث

هل كل شريعة متفرعة عن الشريعة الازلية

ينبغي الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس كل شريعة متفرعة عن الشريعة الازلية فان هناك شريعة يقال لها شريعة الشهوة كما مر في مب ٩١ ف ٦ وهي ليست متفرعة عن الشريعة الالهية التي هي الشريعة الازلية اذ الهياترجم فطنة الجسد التي قال الرسول في روم ٧: ٨ انها « لا تستطيع الخضوع لشريعة الله » فاذا ليست كل شريعة صادرة عن الشريعة الازلية

٢ وايضاً يستحيل ان يصدر عن الشريعة الازلية شيء جائز فقد تقدم في الفصل الآنف ان الشريعة الازلية هي ما يجب ان يكون بها كل شيء على غاية الترتيب . وبعض الشرائع جائز كقوله في اش ١٠: ١ « ويل للذين يشترعون شرائع الظلم » فاذا ليست كل شريعة صادرة عن الشريعة الازلية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الاختيارك ا ب «الشريعة التي تكتب
لسياسة الشعب تبيح بدل اموراً كثيرة تعاقب عليها العناية الالهية» ومبدأ
العناية الالهية هو الشريعة الازلية كما مر في ف ١٠ فاذا ليست كل شريعة
مستقيمة ايضاً صادرة عن الشريعة الازلية

لكن يعارض ذلك قول الحكمة الالهية في ام ٨ : ١٥ «بي الملوك يملكون
ومستوعو الشرائع يقضون بما هو عدل» ومبدأ العناية الالهية هو الشريعة الازلية
كما مر في ف ١٠ فاذا اجمع الشرائع متفرعة عن الشريعة الازلية
والجواب ان يقال يراد بالشريعة مبدأ يوجه الافعال نحو الغاية كما مر في مب
٩٠ ف ١ وفي جميع الحركات المترتبة يجب ان تكون قوة المحرك الثاني منبعثة
عن قوة المحرك الاول لان المحرك الثاني لا يحرك الا من حيث يحرك من الاول
وكذا نجد في جميع ارباب السياسة ان مبدأ السياسة ينبعث من السائس الاول
الى السائس الثاني وما بعده كما ان مبدأ ما ينبغي فعله في الملكة يصدر عن
الملك بامره الى الولاة الأدين وكذا الامر ايضاً في الصناعات فان مبدأ
الافعال الصناعية يصدر عن المهندس الى الصناع الادين الذين يشتغلون بايديهم
اذا تقرر ذلك فلما كانت الشريعة الازلية هي مبدأ السياسة في السائس الاعلى
وجب ان يكون كل ما يوجد عند الساسة الادين من مبادئ السياسة صادراً
عن الشريعة الازلية وهذه المبادئ الحاصلة عند الساسة الادين هي كل
ما سوى الشريعة الازلية من الشرائع الأخرى . فاذا اجمع الشرائع متفرعة عن
الشريعة الازلية من حيث مشاركتها في العقل المستقيم ومن ثم قال
اوغسطينوس في الاختيارك ا ب ٦ «ليس في الشريعة الزمانية شيء لا عدل»
وشرعي لم يستمد الناس من الشريعة الازلية

اذا اوجب على الاول بان الشهوة لما تضمن حقيقة الشريعة في الانسان من

حيث هي قصاص لازم نحن العدل الالهي وواضح انها بهذا الاعتبار صادرة
عن الشريعة الازلية واما من حيث تبحث على الخطيئة فهي مضادة لشريعة الله
ولا تتضمن حقيقة الشريعة كما يظهر مما مر في مب ٩١ ف ٦

وعلى الثاني بان الشريعة الانسانية انما تتضمن حقيقة الشريعة من حيث
موافقتها للعقل المستقيم وواضح انها بهذا الاعتبار متفرعة عن الشريعة الازلية
واما من حيث تخالف العقل فيقال لها شرعة جائرة وبهذا الاعتبار لا تتضمن
حقيقة الشريعة بل تتضمن بالاحرى نوعاً من العسف . ومع ذلك فالشريعة
الجائزة من حيث تتضمن شيئاً من شبه الشريعة بما يرفع فيها من تربيت سلطان
الشارع تُعتبر من هذه الحثيئة متفرعة ايضاً عن الشريعة الازلية « لان كل
سلطان هو من الله » كما في رو ١: ١٣

وعلى الثالث بانه يقال ان الشريعة الانسانية تبيح بعض الامور لا لانها تقروها
بل لانها تقصر عن سياستها وكثير من الاشياء ما يساس بالشريعة الالهية
وتعتذر سياسته بالشريعة الانسانية لان ما يخضع للعلة العليا أكثر مما يخضع
للعلة السفلى وعليه فعدم تعرض الشريعة الانسانية لما يعتذر عليها سياسته فاشي
عن ترتيب الشريعة الازلية بخلاف ما لو اثبت ما تبطله الشريعة الازلية .
فاذا اُلبس يلزم عن ذلك كون الشريعة الانسانية غير صادرة عن الشريعة
الازلية بل كونها قاصرة عن تمام مبلغها

الفصل الرابع

في ان الضروريات والازليات هل هي خاضعة للشريعة الازلية
يُختص إلى الرابع بان يقال : يظهر ان الضروريات والازليات خاضعة للشريعة
الازلية لان كل ما يجري على سنن العقل فهو خاضع للعقل . والارادة الالهية
جارية على سنن العقل لكونها عادلة . فهي اذن خاضعة للعقل . والشريعة الازلية

هي العقل الالهي . فارادة الله اذن خاضعة للشريعة الازلية . و ارادة الله شيء
 ازلي فالازليات اذن والضرورات خاضعة للشريعة الازلية
 ٢ وايضاً كل ما هو خاضع للملك فهو خاضع لشريعته . والابن « يخضع لله
 الاب متى سلم للملك له » كما في ١ كور ١٥ : ٢٤ و ٢٨ . فاذاً الابن الذي هو
 ازلي « يخضع للشريعة الازلية
 ٣ وايضاً ان الشريعة الازلية هي مبدأ العناية الالهية . وكثير من الضرورات
 يخضع للعناية الالهية كبقا الجواهر المجردة والاجرام العلوية . فالشريعة الازلية
 اذن تخضع لما للضرورات ايضاً
 لكن يعارض ذلك ان « ضرورات يستحيل ان تكون على خلاف ما هي عليه
 فلا تحتاج الى النهي . والشريعة اتما تُفرض على الناس لينتهوا عن الشرور كما
 يظهر مما مر في البحث الانف ف ٢ . فالضرورات اذن لا تخضع للشريعة
 والجواب ان يقال ان الشريعة الازلية هي مبدأ السياسة الالهية كما مر في ١
 فاذاً كل ما يخضع للسياسة الالهية يخضع ايضاً للشريعة الازلية وما ليس يخضع
 للسياسة الازلية ليس يخضع ايضاً للشريعة الازلية ويمكن اعتبار الفرق بينهما
 مما يجري عندنا فان ما يمكن للناس ان يصنعوه يخضع للسياسة الانسانية وما كان
 من قبيل طبيعة الانسان كحصوله على نفس او يدين او رجلين فليس يخضع
 للسياسة الانسانية . وعلى هذا فكل ما كان مخلوقاً من الله حادثاً او ضرورياً فهو
 خاضع للشريعة الازلية وما كان من قبيل الطبيعة او الذات الالهية فليس خاضعاً
 للشريعة الازلية بل هو في الحقيقة نفس الشريعة الازلية
 اذاً اجيب على الاول بان كلامنا على ارادة الله يجوز ان يكون باعتبار
 اولاً باعتبار الارادة نفسها ولكون ارادة الله هي عين ذاته لم تكن بهذا الاعتبار
 خاضعة للسياسة الالهية ولا للشريعة الازلية بل كانت عين الشريعة الازلية

وثانياً باعتبار ما يريد الله في المخلوقات وهذا خاضعٌ للشرعية الازلية من حيث ان صورته العقلية موجودة في الحكمة الالهية وباعتباره يقال لارادة الله جارية على سنن العقل والا فاذ اعتبر في نفسها وجب ان يقال لها بالاحرى العقل الاعلى

وعلى الثاني بان ابن الله ليس مصنوعاً من الله بل مولودٌ منه ولادةً طبيعية ولذلك لم يكن خاضعاً للعناية الالهية او للشرعية الازلية بل هو بالاحرى نفس الشرعية الازلية بنوع من التخصيص كما يظهر من قول اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣ . وانما يقال له خاضعٌ للآب باعتبار الطبيعة الانسانية التي باعتبارها يقال ايضاً عن الآب في يوحنا ١٤ : ٢٨ انه اعظم من الابن

اما الثالث فنسلم به لوروده على الضرورات المخلوقة واجيب على الرابع بان بعض الضرورات يوجد لضرورتها على ما قال الفيلسوف في الالهيات لانه فتكون نفس مستحالة كونها على خلاف ما هي عليه معلومة لاخر وهذا وحده نهي متناه في النفاذ لان كل ما ينهي فلانما ينهي من حيث لا يمكن ان يفعل بخلاف ما تعين له

الفصل الخامس

في ان الحوادث الطبيعية هل هي خاضعةٌ للشرعية الازلية .
يُختصُّ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الحوادث الطبيعية ليست خاضعةً للشرعية الازلية فان الادعاء من حقيقة الشرعية كما مر في ٩٠ ف وليس يمكن ادعاء شيء الا على المخلوقات الناطقة التي يمكن اعلامها بشيء . فالمخلوقات الناطقة اذن وحدها خاضعة للشرعية الازلية . فاذا ليست الحوادث الطبيعية خاضعة لها

٢ وايضاً ما ينقاد للعقل فهو مشارك في العقل على نحو ما كنا في الخلقيات

كـ ١٣ ب ١٣ . والشريعة الازلية هي الصورة العليا القائمة في عقل الله كما مرّ في
 ف ١ . فاذًا لما لم تكن الحوادث الطبيعية مشاركة على نحو ما في العقل بل هي
 غير ناطقة بالكيفية لم تكن في ما يظهر خاضعة للشريعة الازلية
 ٣ . وايضًا ان الشريعة الازلية في غاية النفوذ . والحوادث الطبيعية قد
 يعرض فيها نقص . فهي اذن غير خاضعة للشريعة الازلية
 لكن يعارض ذلك قوله في ام ٨ : ٢٩ « حين جعل البحر منتهاه ووسم للياه
 شريعة اثلا تعدى حدودها »

والجواب ان يقال ان حكم شريعة الانسان مغاير لحكم الشريعة الازلية التي
 هي شريعة الله فان شريعة الانسان لا تتناول الا مخلوقات الناطقة الخاضعة
 للانسان وتحقق ذلك ان الشريعة هي نظام الافعال التي تلائم الخاضعين لسياسة
 سائس فاذًا ليس يستطيع احد في الحقيقة ان يسن شريعة لافعاله وكل ما يفعل
 من جهة استخدام الاشياء الغير الناطقة الخاضعة للانسان فانما يحدث بفعل
 الانسان الذي يحرك هذه الاشياء لان هذه المخلوقات الغير الناطقة لا تفعل في
 انفسها بل تفعل من التبر كما مرّ في مب ١ ف ٢ فلم يكن اذن في قدرة الانسان
 ان يسن شريعة للاشياء الغير الناطقة ولو كانت خاضعة له . اما الاتية الناطقة
 الخاضعة له فيقدر ان يسن لها شريعة من حيث يرسم في اذهانها بامر او
 باعلامه بنحو من الانحاء . قاعدة تجمل مبدأ للفعل - وكان ان الانسان يرسم
 للانسان الخاضع له مبدأ باطنًا لافعاله باعلامه اياه به كذلك الله ايضًا يرسم
 للطبيعة كلها مبادئ افعالها وبهذا المعنى يقال ان الله يأمر الطبيعة كلها فتفعل في
 مز ١٤٨ : ٦ « جعل لها رسمًا فلا تتعداه » وبهذا الاعتبار ايضًا كانت حركات
 الطبيعة كلها وافعالها خاضعة بأسرها للشريعة الازلية . وعلى هذا فالمخلوقات
 الغير الناطقة تخضع للشريعة الازلية من حيث تتحرك من العناية الالهية

لابادراك الامر الالهي كالمخلوقات الناطقة

إذا اجيب على الاول بان حكم رسم المبدأ الباطن الفعلي في الاشياء الطبيعية
تحكم اذاعة الشريعة في الناس لانه باذاعة الشريعة يرسم للناس مبدأ اداري
للافعال الانسانية كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بان المخلوقات الغير الناطقة ليس لها مشاركة في العقل الانساني
ولا تنقاد اليه لكن لها مشاركة في العقل الالهي بطريق اقتيادها اليه فان قوة
العقل الالهي أكثر تاولاً من قوة العقل الانساني . وكما ان اعضاء البدن الانساني
تتحرك بامر العقل وليس لها مشاركة فيه اذ ليس لها تصور تدرك به كذلك
المخلوقات الغير الناطقة تتحرك من الله وليست لتلك ناطقة

وعلى الثالث بان ما يعرض في الاشياء الطبيعية من النقص وان خرج عن
ترتيب الملل الجزئية ليس يخرج مع ذلك عن ترتيب الملل الكلية وخصوصاً
الملة الأولى التي هي الله الذي لا يمكن ان يخرج شيء عن عنايته كما
اسلفنا في ١ م ٢٢ ف ٢ . ولما كانت الشريعة الازلية هي مبدأ العناية الالهية
كما مر في ١ ف ١ كان ما يعرض في الاشياء الطبيعية من النقص خاضعاً للشريعة
الازلية

الفصل السادس

في ان الاشياء الانسانية هل هي كلها خاضعة للشريعة الازلية .

ينحصر الى السادس بان يقال : يظهرون ليست جميع الاشياء الانسانية
خاضعة للشريعة الازلية فقد قال الرسول في غلا ٥ : ١٨ « ان كنتم تقتادون
بالروح فلستم تحت التاموس » والرجال الابرار الذين هم ابناء الله بالتبني يقتادون
بروح الله كقوله في رو ٨ : ١٤ « الذين يقتادون بروح الله هم ابناء الله » فإذا
ليس جميع الناس تحت الشريعة الازلية

٢ وايضاً قال الرسول في روم ٧: ٨ « ان فطنة الجسد عدوة لله اذ لا تخضع
لناموس الله » وكثير من الناس تسود فيهم فطنة الجسد . فاذاً ليس يخضع
جميع الناس للشرعية الازلية التي هي شرعية الله

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الاختيارك ١ ب ٦ « الشرعية الازلية هي
التي بها يستحق الاشراق الشقاوة والاخبار السعادة » والذين قد سعدوا او هلكوا
من الناس لم يبق لهم سبيل الى الاستحقاق . فلا يخضعون اذن للشرعية الازلية
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٢ « ليس
يخرج شيء عن شرائع المبدع والمعلن الاعلى الذي يدبر سلام الكائنات »
والجواب ان يقال ان شيئاً يخضع للشرعية الازلية على نحوين كما يظهر مما مر
في الفصل الآنف اولاً من حيث تحصل له المشاركة فيها بطريق المعرفة وثانياً
بطريق الفعل والانفعان من حيث تحصل له المشاركة فيها بطريق المبدأ المحرك
الباطني وبهذا النحو الثاني تخضع المخلوقات الغير الناطقة للشرعية الازلية كما مر
في الفصل الآنف . ولما كان للنطقة الناطقة ما عدا ما تشترك فيه جميع المخلوقات
شيء خاص بها من حيث هي ناطقة كانت خاضعة للشرعية الازلية بكلا
الوجهين اولاً لانها تدرك على نحو ما الشرعية الازلية كما مر في ف ٢ وثانياً
لان لكل خليفة ناطقة سبلاً طبيعياً الى ما يطابق الشرعية الازلية « فانا مفطورون
على تحصيل الفضيلة » كما في الخلقبات ك ٢ ب ١ — على ان كلا الوجهين يفي
الاشراق ناقص وفساد نوعاً من الفساد اولاً لان ما لهم من الميل الطبيعي الى
الفضيلة يفسد بملكة الرذيلة وثانياً لان ما لهم من معرفة الخير الطبيعية تغشاه
الظلمة بانفعالات الخطايا وملكانها . واما في الاخبار فما اكل اذ يوجد لهم فوق
معرفة الخير الطبيعية معرفة الايمان والحكمة وفوق الميل الطبيعي الى الخير محرك
باطن من جهة النعمة والفضيلة — وعلى هذا فالاخيار يخضعون للشرعية الازلية

خضوعاً كاملاً لأنهم يحرون دائماً عليها في افعالهم واما الاشرار فيخضعون لها لكن خضوعاً ناقصاً من جهة افعالهم لما يحصل عندهم من النقص في معرفة الخير والميل اليه الا ان ما ينقص من جهة الفعل يعوّض عنه من جهة الانفعال اي لانهم انما يسامون ما تقضي به عليهم الشريعة الازلية من حيث يتخلّفون عن فعل ما يطابق الشريعة الازلية وعليه قول اوغسطينوس في الاختيارك ب ١٥ « اعتمد ان الابرار يفعلون بحسب الشريعة الازلية » وقوله في كتاب تعليم الجبهة اصول الدين ب ١٨ ان الله عرف من عدالة شقاء النفوس التي اعرضت عنه ان يزين الاجزاء الساقطة في خليقته بشرائع في غاية الملازمة »

اذاً اجيب على الاول بان ما أورد من كلام الرسول يحتمل معنيين الأول ان يكون المراد بالذي تحت الشريعة من يخضع بغير ارادته لازام الشريعة الذي يشبه حملاً ثقيلاً ومن ثمة قال الشارح هناك « انما يكون تحت الشريعة من يجتنب الفعل السيئ خوفاً من العقاب الذي توجبه الشريعة لاحقاً بالمدل » والرجال الروحانيون ليسوا بهذا المعنى تحت الشريعة لانهم يتقون رسم الشريعة طوعاً بالمحبة التي يفيضها الروح القدس على قلوبهم والثاني ان يكون المراد بتلك الآية ان افعال الانسان الذي يقتاد بالروح القدس تعتبر افعال الروح القدس باكثر مما تعتبر افعال الانسان ولان الروح القدس ليس تحت الشريعة كالابن ايضاً على ما مرّ في ف ٤ يلزم ان هذه الافعال لاستنادها الى الروح القدس ليست تحت الشريعة بدل على ذلك قول الرسول في ٢ كور ٣: ١٧ « حيث يكون روح الرب فهناك الحرية »

وعلى الثاني بان فطنة الجسد يمنع خضوعها لشريعة الله من جهة الفعل لكونها تبطل على الافعال المنافية لشريعة الله لكونها تخضع لها من جهة الاتفعال لانها تستوجب العقاب بحسب شريعة المدل الالهي . على ان فطنة الجسد لاتسود

في انسان الى حد ان يفسد بها خير الطبيعة بأسره ولذلك يبقى في الانسان ميل
الى فعل ما ترسمه الشريعة الازلية فقد اسلفنا في مب ٢٨٥ ف ٢ ان الخطيئة
لا تنزيل خير الطبيعة بأسره

وعلى الثالث بان ما به يحفظ شيء في الغاية وما به يتحرك الى الغاية واحد بعينه
كما ان الجسم الثقيل يستقر في المكان الاسفل بنفس الثقل الذي به يتحرك ايضاً
الى ذلك المكان . وهكذا ايضاً كما ان بعضاً يستحقون بالشريعة الازلية السعادة
او الشقاوة كذلك بنفس هذه شريعة يستمرّون في السعادة او في الشقاوة . وبهذا
الاعتبار يكون السعداء والمالكون خاضعين للشريعة الازلية .



بيان ما وقع من الاغلاط المهمة في طبع هذا المجلد الرابع

خطأ	صواب	وجه	سطر
ولمذا الضرب	وهذا الضرب	٩	٧
اعنيارم	اعنيادهم	١٢	١٨
ويستبر	ويفيد	١٦	٢١
من استعمال الغير	من التوقف على الغير	٢٤	١٨
والذي	والذين	٣٧	٤
احدهما	اولاً	٤٨	٣
والثاني	وثانياً	٠	٤
يجب الخوف منها	جبانة	٠	١٤
تسخنها	تسخينها	٠	١٥
لا اعتبارية يحصل	لا يحصل	٤٩	٨
او اما	او اعتبارية اما	٠	٩
ونحوها	ونحوها	٥٤	٨
الشهر	الشر	٦٠	١٨
يظهر الغضب	يظهر ان الغضب	٦٢	١٢
كانت	فتكون	٦٤	٦
او ادوية	وادويته	٦٦	٢
يسب	بسبب	٦٨	١٦
بخارة	بخار	٧٦	٢٠

خطأ	صواب	وجه	سطر
الذين	الذين	٧٩	٣
يظهر	يظهر	٨١	١٦
وكل ما	وكلاً	١٠٥	٢
للزوم	للزم	١٠٨	١٢
كان فيه	فيكون فيه	١١٧	١٤
الآن	الآن	١٢٧	١٣
نحو الحد الاوسط	نحو الوسط	١٣٤	٤
الصل	العقل	١٥٣	١٤
تعلق	او تعلق	١٥٧	٢٠
التي تتعلق	التي لاتتعلق	١٩٣	١٠
كلما كان فيضه اكل كان اشد كلما كانت التفضيلة اكل كانت بهذا			
الفيض اشد		١٩٣	١٥
الثاني	الثاني	٢٣٠	٥
لما ينبغي	لما لا ينبغي	٢٣٦	٤
كما لو	كما انه لو	٢٤٦	١٢
بالنعمه	النعمه	٢٥٧	٢٠
كانت	فكون	٢٦١	١٤
بشيء	شيء	٢٧٦	٨
الاعيان	البيان	٠	٩
حقيقه	حقيقته	٢٨٢	١٩
القدس	القدس	٢٩٣	١٨

خطأ	صواب	وجه	سطر
ينالهم	ينالهم	٣٠٨	٢
الذي	الذين	٣٦٣	١٢
قلنا	فلما	٣٨١	٢٢
هل	هي	٤٣٠	١٨
شروراً	شروراً	٤٤٢	٤
الاول	اول	٤٤٣	٢
شهوات	انفعالات	٤٧٩	٨
يوجد	يوجد فيها	٤٩٤	١٥
يترك	تترك	٥١٠	١٧
على نحو	على نحوين	٥٢٠	٨
شيء	شيء من	٥٢١	٢٢
في نفسه	في نفسها	٢٢٥	١٩
عقاب	عقاباً	٥٢٥	٢٢
الانسان	الانساني	٥٣٣	١١
ن	من	٥٦٣	٥
وقوله	وقوله هذا	٥٦٥	٩
وترنيبات	وترنيبات	٥٦٦	١٧
بعارض قوله	بعارض ذلك قوله	٥٦٧	٢

فهرس

للمجلد الرابع من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه

المبحث المتم اربعين في انتعالات النفسية واولاً في الرجاء والياس وفيه فصول ٣	
الفصل ١ في ان الرجاء هل هو نفس الاشتياق او لاشتهاء	١
٢ في ان الرجاء هل هو الى القوة الادراكية او الى القوة الشوقية	٥
٣ في ان الرجاء هل يوجد في الحيوانات النجم	٧
٤ في ان الرجاء هل يصاده الياس	٨
٥ في ان التجربة هل هي علة الرجاء	١٠
٦ في ان الرجاء هل هو عظيم في الشبان والسكرى	١١
٧ في ان الرجاء هل هو علة للعبية	١٣
٨ في ان الرجاء هل يساءر على العمل او باخري يعوق عنه	١٤
المبحث الحادي والاربعون في الجبن والخوف وفيه ٤ فصول	١٥
الفصل ١ هل الجبن انتعالي تشبهي	١
٢ في ان الجبن هل هو انتعالي خاص	١٧
٣ هل يوجد خوف طبيعي	١٩
٤ في ان ما يذكر من انواع الخوف هل هو صحيح	٢١
المبحث الثاني والاربعون في موضوع الخوف وفيه ٦ فصول	٢٣
الفصل ١ في ان موضوع الخوف هل هو الخير او الشر	١
٢ في ان الشر الطبيعي هل هو موضوع للخوف	٢٥
٣ في ان الخوف هل يتعلق بشر الاثم	٢٦
٤ هل يجوز للخوف من الخوف نفسه	٢٨
٥ في ان القواصي هل هي ادعى الى الخوف	٣٠
٦ في ان الشرود التي لادواء لها هل هي ادعى الى الخوف	٣١
المبحث الثالث والاربعون في علة الخوف وفيه فصلان	٣٣
الفصل ١ في ان العلة هل هي علة للخوف	١
٢ في ان الضعف هل هو علة للخوف	٣٥

وجه	
٣٦	المبحث الرابع والاربعون في معولات الخوف وفيه ٤ فصول
٣٧	الفصل ١ في ان الخوف هل يحدث تقياضاً
٣٩	٢ في ان الخوف هل يحدث تشويعاً
٤١	٣ في ان الخوف هل يحدث زجدة
٤٢	٤ في ان الخوف هل يمنع من العقل
٤٣	المبحث الخامس والاربعون في التهور وفيه ٤ فصول
٤٤	الفصل ١ في ان التهور هل هو مضاد تخوف
٤٥	٢ في ان التهور هل يلزم عن الرجاء
٤٦	٣ في ان علة التهور هل هي نقص ما
٤٧	٤ في ان التهور هل هو اشد اقداً ما في الاول منه في الآخر عند حلول الاخطار
٥١	المبحث السادس والاربعون في الغضب وفيه ٨ فصول
٥٢	الفصل ١ في ان الغضب هل هو امتعاض خاص
٥٣	٢ في ان موضوع الغضب هل هو الخير او الشر
٥٥	٣ في ان الغضب هل يحله الشهوانية
٥٦	٤ في ان الغضب هل يصاحب العقل
٥٧	٥ في ان الغضب هل هو طبيعي أكثر من الشهوة
٦٠	٦ في ان الغضب هل هو اعمق من البغض
٦٢	٧ في ان الغضب هل لا يتعلق الا بغير متعلق بهم العدل فقط
٦٤	٨ هل أصيب في ما جعل للغضب من الانواع
٦٦	المبحث السابع والاربعون في علة الغضب التناعلية وأدويته وفيه ٤ فصول
٦٧	الفصل ١ في ان الباعث على الغضب هل هو دائماً الاساءة الى النفساني
٦٨	٢ في ان الاستهانة او الاحتقار هل هو الباعث الوحيد على الغضب
٧٠	٣ في ان فضل النفساني هل هو علة الغضب
٧١	٤ في ان نقص الغير هل هو سبب موجب لسهولة غضبنا عليه
٧٣	المبحث الثامن والاربعون في معولات الغضب وفيه ٤ فصول
٧٤	الفصل ١ في ان الغضب هل يحدث لذة
٧٥	٢ في ان الغضب هل هو اخص علة لثوران الدم في القلب

وجه	
٧٧	٣ في ان النصب هل هو اخص مانع من تصرف العقل
٧٩	٤ في ان النصب هل هو اخص علة لعمت
٨١	المبحث التاسع والاربعون في الملكات بالاجمال باعتبار جبرها وفيه ٤ فصول
-	الفصل ١ في ان الملكة هل هي كيفية
٨٣	٢ في ان الملكة هل هي نوع معين من الكيفية
٨٧	٣ في ان الملكة هل تنقسم نسبة الى العقل
٨٩	٤ في ان وجود الملكة هل هو ضروري
٩١	المبحث العاشر والخمسين في محل الملكات وفيه ٦ فصول
٩٢	الفصل ١ هل توجد ملكة في البدن
٩٥	٢ في ان النفس هل هي محل للملكة باعتبار ما هيها او باعتبار قوتها
٩٦	٣ في انه هل يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي
٩٨	٤ في ان العقل هل يوجد فيه ملكة
١٠١	٥ في ان الارادة هل يوجد فيها ملكة
١٠٣	٦ في ان الملائكة هل يوجد فيها ملكة
١٠٥	المبحث الحادي والخمسون في علة الملكات باعتبار كونها وفيه ٤ فصول
-	الفصل ١ هل تصدر ملكة عن الطبيعة
١٠٨	٢ هل تصدر ملكة عن الانفال
١١٠	٣ هل يمكن حصول ملكة بفعل واحد
١١٢	٤ في انه هل يفيض الله بعض الملكات على الناس
١١٤	المبحث الثاني والخمسون في ازدياد الملكات وفيه ٣ فصول
-	الفصل ١ في ان الملكات هل تقبل الزيادة
١١٩	٢ في ان الملكات هل تزداد بانقسام شيء اليها
١٢١	٣ في ان الملكة هل تزداد بكل فعل
١٢٣	المبحث الثالث والخمسون في فساد الملكات وانقسامها وفيه ٣ فصول
-	الفصل ١ في ان الملكة هل يمكن فسادها
١٢٦	٢ في ان الملكة هل يجوز انقسامها
١٢٨	٣ في ان الملكة هل تقدر او تنقسم بمجرد الانقطاع عن الفاعل

وجه	
١٣٠	المبحث الرابع والخمسون في تمايز الملكات وفيه ٤ فصول
١	الفصل ١ هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة
١٣٢	٢ في أن الملكات هل تتمايز بالموضعات
١٣٤	٣ في أن الملكات هل تتمايز بحسب الخير والشر
١٣٦	٤ في أن ملكة الواحدة هل تنقسم من ملكات كثيرة
١٣٨	المبحث الخامس والخمسون في الفضائل باعتبار ماهياتها وفيه ٤ فصول
١	الفصل ١ في أن الفضيلة الإنسانية هل هي ملكة
١٤٠	٢ في أن الفضيلة الإنسانية هل هي ملكة فعلية
١٤٢	٣ في أن الفضيلة الإنسانية هل هي ملكة سالحة
١٤٣	٤ في أن الحد الذي يجعل للفضيلة هل هو مستقيم
١٤٦	المبحث السادس والخمسون في محل الفضيلة وفيه ٦ فصول
١	الفصل ١ في أن الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية وجودها في المثل
١٤٨	٢ في أنه هل يجوز أن توجد فضيلة واحدة في قوى متكررة
١٥٠	٣ في أن نفس هل يجوز أن يكون محللاً للفضيلة
١٥٢	٤ في أن النفسية والشهوانية هل هما محل للفضيلة
١٥٥	٥ في أن القوى الادراكية الحسية هل هي محل للفضيلة
١٥٧	٦ في أن الارادة هل يجوز أن تكون محللاً للفضيلة
١٥٩	المبحث السابع والخمسون في تمايز الفضائل العقلية وفيه ٦ فصول
١	الفصل ١ في أن ملكات العقلية النظرية هل هي فضائل
١٦١	٢ في أن الملكات العقلية النظرية هل هي ثلاث فقط أي الحكمة والعلم والتعقل
١٦٤	٣ في أن الملكات العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة
١٦٦	٤ في أن الشهوة هل هي فضيلة مغايرة للصناعة
١٦٨	٥ في أن الشهوة هل هي فضيلة ضرورية للإنسان
١٧١	٦ في أن اصابة الرأي والحذق وجود الحسن هل هي فضائل ملحقة بالفضيلة
١٧٣	المبحث الثامن والخمسون في تمايز بين الفضائل العقلية والفضائل العقلية وفيه ٥ فصول
١	الفصل ١ هل كل فضيلة عقلية
١٧٥	٢ في أن الفضيلة الخلقية هل هي مغايرة للفضيلة العقلية

وجه

- الفصل ٣ في ان قسمة الفضيلة الى خلقية وعقلية هل هي واقية ١٧٨
 ٤ في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز انترادها عن الفضيلة العقلية ١٨٠
 ٥ في ان الفضيلة العقلية هل يجوز انترادها عن الفضيلة الخلقية ١٨٢
 المبحث التاسع والخمسون في تمايز الفضائل الخلقية بالنسبة الى الانتمالات وفيه ٥ فصول ١٨٤
 الفصل ١ في ان الفضيلة الخلقية هل هي انفعال -
 ٢ في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز مجامعتها للانفعال ١٨٦
 ٣ هل يجوز مجامعة الفضيلة الخلقية للآل ١٨٨
 ٤ هل تدور كل فضيلة خلقية على الانتمالات ١٩١
 ٥ هل يجوز وجود فضيلة خلقية دون انفعال ١٩٢
 المبحث الستين في تمايز الفضائل الخلقية وفيه ٥ فصول ١٩٤
 الفصل ١ في ان الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط -
 ٢ في ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعال هل هي مائة لتلك التي
 تتعلق بالانتمالات ١٩٦
 ٣ في ان الانمال هل يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط ١٩٨
 ٤ في ان الانتمالات المختلفة هل يتعلق بها فضائل خلقية مختلفة ٢٠٠
 ٥ في ان الفضائل الخلقية هل تتميز بحسب اختلاف موضوعات الانتمالات ٢٠٢
 المبحث الحادي والستون في امهات الفضائل وفيه ٥ فصول ٢٠٦
 الفصل ١ في ان الفضائل الخلقية هل يجب ان تدعى امهات او اصولاً -
 ٢ في ان امهات الفضائل هل هي اربع ٢٠٨
 ٣ في ان غير هذه الفضائل هل هي اولى منها بان تحسب اصولاً ٢٠٩
 ٤ في ان الفضائل الاربع التي هي امهات هل هي متميزة ٢١١
 ٥ في ان قسمة امهات الفضائل الى فضائل سياسية ومزكية وفضائل النفس
 الزكية ومثالية هل هي صحيحة ٢١٤
 المبحث الثاني والستون في الفضائل اللاهوتية وفيه ٤ فصول ٢١٧
 الفصل ١ هل يوجد فضائل لاهوتية ٢١٨
 ٢ في ان الفضائل اللاهوتية هل هي مائة للفضائل العقلية والخلقية ٢١٩
 ٣ هل جعل الايمان والرجاء والمحبة فضائل لاهوتية صواب ٢١١

وجه		
٢٢٣	المحل ٤	هل الايمان متقدم على الرجاء والرجاء متقدم على المحبة
٢٢٥	المبحث الثالث والستون	في حلة الفضائل وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١	في ان الفضيلة هل هي حاصلة لنا بالطبع
٢٢٨	٢	هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الاندال
٢٣٠	٣	هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض
.	٤	في ان الفضيلة التي نكتسبها بتكرار الافعال والفضيلة المقاسة هل هما
٢٣٢		واحد بنوع
٢٣٤	المبحث الرابع والستون	في توسط الفضائل وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١	في ان الفضائل الخلقية هل هي اوساط
٢٣٦	٢	في ان وسط الفضيلة الخلقية هل هو خارجي او ذهني
٢٣٨	٣	في ان الفضائل العقلية هل هي اوساط
٢٤٠	٤	في ان الفضائل اللاهوتية هل هي اوساط
٢٤٢	المبحث الخامس والستون	في تلازم الفضائل وفيه ٥ فصول
.	الفصل ١	في ان الفضائل الخلقية هل هي متلازمة
٢٤٦	٢	في ان الفضائل الخلقية هل يميز تجردها عن المحبة
٢٤٨	٣	في ان المحبة هل يميز تجردها عن سائر الفضائل الخلقية
٢٥١	٤	في ان الايمان والرجاء هل يميز تجردهما عن المحبة
٢٥٣	٥	في ان المحبة هل يميز انفرداها بالوجود عن الايمان والرجاء
٢٥٥	المبحث السادس والستون	في تساوي الفضائل وفيه ٦ فصول
.	الفصل ١	في ان الفضيلة هل تقبل الاكثر والافضل
٢٥٨	٢	في ان جميع الفضائل المجتمعة في واحد بعينه هل هي متساوية
٢٦٠	٣	في ان الفضائل الخلقية هل هي افضل من العقلية
٢٦٢	٤	في ان العدالة هل هي اخص الفضائل الخلقية
٢٦٤	٥	في ان الحكمة هل هي اعظم الفضائل العقلية
٢٦٧	٦	في ان المحبة هل هي اعظم الفضائل اللاهوتية
٢٦٩	المبحث السابع والستون	في بقاء الفضائل بعد هذه الحيرة وفيه ٦ فصول
.	الفصل ١	في ان الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحياة

٢٧٢	٢	في ان الفضائل العقلية هل تبقى بعد هذه الحياة	الفصل
٢٧٤	٣	في ان الايمان هل يبقى بعد هذه الحياة	.
٢٧٧	٤	في ان الرجاء هل يبقى بعد الموت في حال النجدة	.
٢٧٩	٥	هل يبقى شيء من الايمان او الرجاء في حال النجدة	.
٢٨٢	٦	في ان المحبة هل تبقى بعد هذه الحياة في حال النجدة	.
٢٨٣		المبحث الثامن والستون في المواهب وفيه ٨ فصول	
.	١	في ان المواهب هل هي مغيرة للفضائل	الفصل
٢٨٧	٢	في ان المواهب هل هي ضرورية لخلاص الانسان	.
٢٩٠	٣	في ان مواهب الروح القدس هل هي ملكات	.
٢٩٢	٤	في ان قسمة مواهب الروح القدس الى سبع هل هي صواب	.
٢٩٥	٥	في ان مواهب الروح القدس هل هي متلازمة	.
٢٩٧	٦	في ان مواهب الروح القدس هل تبقى في نيرطن	.
٢٩٩	٧	في ان شرف المواهب هل يعتبر بحسب ما اوردها اشعيا في ف ١١	.
٣٠٢	٨	في ان الفضائل هل هي افضل من المواهب	.
٣٠٤		المبحث التاسع والستون في السعادات وفيه ٤ فصول	
.	١	في ان السعادات هل هي تمايزة للفضائل والمواهب	الفصل
٣٠٦	٢	في ان الثواب الذي يحصل للسعادات هل هو خاص بهذه الحياة	.
٣٠٩	٣	في ان ما ورد من تعدد السعادات هل هو صحيح	.
٣١٣	٤	في ان ما ذكر من انواع الثواب هل هو متناسب	.
٣١٦		المبحث التتم سبعين في ثمار الروح القدس وفيه ٤ فصول	
	١	في ان ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول سيف رسائله الى اهل غلاطية هل هي افعال	الفصل
٣١٨	٢	في ان الثمار هل هي متمايزة للسعادات	.
٣٢٠	٣	في ان عدد الثمار الذي ذكره الرسول هل هو صحيح	.
٣٢٣	٤	في ان ثمار الروح القدس هل هي مفادة لاعمال الجسد	.
٣٢٥		المبحث الحادي والسبعون في الرذائل والخطايا في نفسها وفيه ٦ فصول	
.	١	في ان الرذيلة هل هي ضد الفضيلة	الفصل

وجه		
٣٢٨	٢	الفصل في ان الذبيلة هل هي ضد الطيبة
٣٣٠	٣	في ان الذبيلة هل هي ارفع من الفعل القبيح
٣٣٢	٤	هل يجوز اجتماع الخطيئة والفضيلة
٣٣٤	٥	هل يوجد في كل خطيئة فعل
	٦	في ان حد الخطيئة بانها قول او فعل او اشتهاؤه منافس للشرية
٣٣٧		الازلية هل هو صحيح
٣٤٠		المبحث الثاني والسبعون في تبايز الخطايا وفيه ٩ فصول
	١	الفصل في ان الخطايا هل تتباير بالنوع باعتبار موضوعاتها
٣٤٢	٢	في انه هل يصح التمييز بين خطايا روحية وخطايا جسمية
٣٤٤	٣	في ان الخطايا هل تتباير بالنوع بحسب علمها
	٤	في ان قسمة الخطيئة الى خطيئة الى الله والى فاعلها والى القريب هل هي صحيحة
٣٤٦	٥	في ان قسمة الخطايا من جهة الذنب هل تحدث تبايراً في النوع
٣٥٢	٦	في ان خطيئة الفعل وخطيئة الترك هل هما متبايرتان بالنوع
٣٥٤	٧	في ان قسمة الخطيئة الى فكرية وقولية وفعلية هل هي صحيحة
٣٥٦	٨	في ان الانوار والتفريط هل يحدثان تبايراً في نوع الخطايا
٣٥٨	٩	في ان الخطايا هل تتباير نوعاً بتباير الظروف
٣٥٩		المبحث الثالث والسبعون في نسبة الخطايا بعضها الى بعض وفيه ١٠ فصول
٣٦٠	١	الفصل هل جميع الخطايا متلازمة
٣٦٢	٢	هل جميع الخطايا متساوية
٣٦٤	٣	في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف الموضوعات
	٤	في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف شرف الفاعل التي تقابلها
٣٦٨	٥	في ان الخطايا الجسمية هل هي اقل جرماً من الخطايا الروحية
٣٧٠	٦	في ان ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب علة الخطيئة
٣٧٢	٧	في ان ظرف الخطيئة هل يثقل جرماً
٣٧٤	٨	في ان ثقل الخطيئة هل يزداد بازدياد الضرر
٣٧٧	٩	في ان الخطيئة هل تزداد ثقلًا باعتبار الشخص الذي يجرم اليه

وجه	
٣٨٠	الفصل ١٠ في ان عظم الشقص الخطايء هل يزيد الخطيئة ثقلًا
٣٨٢	المبحث الرابع والسبعون في محل الخطايا وفيه ١٠ فصول
٣٨٣	الفصل ١ في ان الارادة هل هي محل الخطيئة
٣٨٤	٢ في ان الارادة هل هي وحدها محل للخطيئة
٣٨٦	٣ في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة
٣٨٨	٤ في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة مميتة
٣٩٠	٥ في ان الخطيئة هل يجوز ان تكون في العقل
٣٩١	٦ في ان خطيئة اللذة الشوقية هل محلها العقل
٣٩٢	٧ في ان خطيئة الرضى بالعقل هل توجد في العقل الاعلى
٣٩٥	٨ في ان الرضى باللذة هل هو خطيئة مميتة
٣٩٩	٩ في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتبار كونه مديراً للقوى السافلة
٤٠٠	١٠ في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتباره في نفسه
٤٠٣	المبحث الخامس والسبعون في علل الخطايا بالاجمال وفيه ٤ فصول
٤٠٥	الفصل ١ في ان الخطيئة هل تملأ بسلبة
٤٠٧	٢ في ان الخطيئة هل تملأ بسلبة داخلية
٤٠٩	٣ في ان الخطيئة هل تملأ بسلبة خارجة
٤١١	٤ في ان الخطيئة هل تملأ بجنسية
٤١١	المبحث السادس والسبعون في علل الخطيئة بالتفصيل وفيه ٤ فصول
٤١٥	الفصل ١ في ان الجهل هل يكون علّة للخطيئة
٤١٣	٢ في ان الجهل هل يبرىء من الخطيئة بالكلية
٤١٧	٣ في ان الجهل هل هو خطيئة
٤٢٠	٤ في ان الجهل هل يخفف جرم الخطيئة
٤٢٠	المبحث السابع والسبعون في علل الخطيئة من جهة الشوق الحسي وفيه ٨ فصول
٤٢٢	الفصل ١ في ان الارادة هل تحرك من انفعال الشوق الحسي
٤٢٢	٢ في ان الاعتقال هل يجوز تنظيره على علم العقل

وجه	
الفصل ٣	في ان الخطيئة الصادرة عن الاتعال هل يجب القول بانها
٤٢٦	صادرة عن مرض
٤٢٨	في ان حب النفس هل هو مبدأ كل خطيئة
٥	في ان تحليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة السموات ونظر الحياة هل
٤٣٠	هو صواب
٦	في ان الخطيئة هل يخفف جرماً بالاتعال
٧	في ان لاتعال هل يبرى من الخطيئة بالكلية
٨	في ان الخطيئة الصادرة عن الاتعال هل يجوز ان تكون ممتدة
٤٣٨	المبحث الثامن والسبعون في علة الخطيئة التي هي سر القصد وفيه ٤ فصول
١	في انه هل يخطأ احد عن سر قصد
٢	في ان من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سر قصد
٣	سيف ان من يخطأ عن سر قصد هل يخطأ بالملكة
٤	سيف ان الخطيئة الصادرة عن سر قصد هل هي اثقل من
٤٤٤	الخطيئة الصادرة عن اتعال
٤٤٧	المبحث التاسع والسبعون في الملل الخارجة للخطيئة واولاً من جهة الله وفيه ٤ فصول
١	في ان الله هل هو علة الخطيئة
٢	سيف ان فعل الخطيئة هل هو صادر عن الله
٣	في ان الله هل هو علة المعنى والصلابة
٤	في ان المعنى والصلابة هل يقصد بهما دائماً خلاص من
٤٥٣	يعنى ويصلب
٤٥٥	المبحث الثمانين في علة الخطيئة من جهة الشيطان وفيه ٤ فصول
١	في ان الشيطان هل هو علة قربة خطا الانسان
٢	في ان الشيطان هل يستطيع ان يجر الى الخطيئة بالاغراء الباطن
٣	في ان الشيطان هل يستطيع ان يضطر الى الخطأ
٤	في ان خطايا الناس هل تحدث كلها باغراء الشيطان
٤٦٣	المبحث الحادي والثمانون في علة الخطيئة من جهة الانسان وفيه ٥ فصول
١	في ان خطيئة الآب الاول الاولى هل تنتقل الى اعقابها بالاصل

وجه		
٢	•	في ان الخطايا الاخرى المقولة من الأب الاول او من الاباء
٤٦٧		القرابين هل تنتقل أيضاً الى الاعقاب
٤٦٩	•	في ان خطيئة الأب الاول هل تنتقل بطريق الاصل الى جميع الناس
الفصل ٤		في انه اذا تكون انسان بطريق النجاسة من جسد انساني هل
٤٧١		يرث الخطيئة الاصلية
•	•	في انه لو خلقت حواء وحدها دون ان يخطئ آدم هل كانت
٤٧٢		ابتلاء يروثون الخطيئة الاصلية
٤٧٤		المبحث الثاني والثمانون في الخطيئة الاصلية باعتبار ماهيتها وفيه ٤ فصول
الفصل ١		في ان الخطيئة الاصلية هل هي ملكة
٤٧٥		•
٤٧٧	•	هل يوجد في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة
٤٧٩	•	في ان الخطيئة الاصلية هل هي شهوة
•	•	في ان الخطيئة الاصلية هل هي مقايضة في الجميع
٤٨٠		المبحث الثالث والثمانون في محل الخطيئة الاصلية وفيه ٤ فصول
٤٨٢		الفصل ١
٤٨٣		•
٤٨٤	•	في ان محل الخطيئة الاصلية الا ولى هل هو ماهية النفس او قواها
٤٨٥	•	في ان الخطيئة الاصلية هل تقصد الارادة قبل سائر القوى
٤٨٦	•	في ان القوى المتقدمة هل هي اعظم فساداً من سواها
٤٨٧		المبحث الرابع والثمانون في علة الخطيئة باعتبار ان بعض الخطايا علة لبعض
٤٨٨		وفي ٤ فصول
٤٨٩		الفصل ١
•		في ان الحرص هل هو اصل جميع الخطايا
٤٩٠		الفصل ٢
٤٩١		في ان الكبرياء هل هي اول كل خطيئة
٤٩٢	•	هل يوجد ما خلا الكبرياء والبطل خطايا اخرى خاصة يجب
٤٩٣		ان تجعل رأسيه
٤٩٤	•	في ان جعل الرذائل الرأسية سبباً هل هو صواب
٤٩٥		المبحث الخامس والثمانون في ممولات الخطيئة واولاً في فساد خير الطبيعة وفيه ٦ فصول
٥٠٠		الفصل ١
٥٠١		في ان الخطيئة هل تحدث نقصاً في خير الطبيعة
٥٠٢	•	في ان خير الطبيعة الانسانية هل يمكن ان يزول كله بالخطيئة
٥٠٣		

وجه	٣	•	في ان اجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة هل يصح حملها
٥٠٥			المرض و الجهل وسوء القصد والشهوة
٥٠٧	٤	•	في ان عدم الكيفية والذوق والترتب هل هو معلول للفضيئة
٥٠٩	٥	الفصل	في ان اثرت وساير الآفات البدنية هل هي معلولات للفضيئة
٥١١	٦	•	في ان اثرت وساير الآفات هل هي طبيعية للانسان
٥١٤			البحث السادس والثمانون في دنس الخطيئة وفيه فصول
	١	الفصل	في ان الخطيئة هل تدنس النفس
٥١٦	٢	•	في ان التدنس هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة
٥١٧			البحث السابع والثمانون في استحقاق العقاب وفيه ٨ فصول
	١	الفصل	في ان استحقاق العقاب هل هو معلول للخطيئة
٥١٩	٢	•	هل يجوز ان يكون بعض خطايا عقاباً لبعض
٥٢١	٣	•	هل يوجب بعض خطايا عقاباً ابدياً
٥٢٣	٤	•	في ان الخطيئة هل تستوجب عقاباً غير متناهي في الكمية
٥٢٥	٥	•	هل توجب كل خطيئة عقاباً ابدياً
٥٢٧	٦	•	في ان استحقاق العقاب هل يبقى بعد الخطيئة
٥٢٩	٧	•	هل يكون كل عقاب لاجل ذنب ما
٥٣١	٨	•	في ان الواحد هل يؤخذ بخطيئة غيره
٥٣٣			البحث الثامن والثمانون في الخطيئة العرضية والميمنة وفيه ٦ فصول
٥٣٤	١	الفصل	في ان الخطيئة العرضية هل يصح حملها تسمية للخطيئة الميمنة
٥٣٧	٢	•	في ان الخطيئة الميمنة والعرضية هل هما متمايزتان بالجنس
٥٣٩	٣	•	في ان الخطيئة العرضية هل هي استعداد للخطيئة الميمنة
٥٤١	٤	•	في ان الخطيئة العرضية هل يجوز ان تصير ميمنة
٥٤٣	٥	•	في ان الضرر هل يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية ميمنة
٥٤٦	٦	•	في ان الخطيئة الميمنة هل يمكن ان تصير عرضية
٥٤٨			البحث التاسع والثمانون في الخطيئة العرضية في نفسها وفيه ٦ فصول
	١	الفصل	في ان الخطيئة العرضية هل تدنس النفس
	٢	•	سيفي ان التعبير عن الخطايا العرضية بالغضب والحشيش والتين
٥٥٠			هل هو صواب

٥٥٢	وجہ	٣	الفصل	في ان الانسان هل كان ممكناً له في حال البرائة ان يعترف
٥٥٢	خطيئة عرضية	٤	•	خطيئة عرضية
٥٥٥	•	٥	•	في انه هل يمكن للالك الصالح او الطالح ان يرتكب خطيئة عرضية
٥٥٧	•	٦	•	في ان حركات الشهوة الحسية الاولى في الكثرة هل هي خطأ بميتة
٥٥٩	•	المبحث	المبحث	هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية وحدها في واحد
٥٦١	•	١	الفصل	المبحث الثامن في ماهية الشريعة وفيه ٤ فصول
٥٦٣	•	٢	•	في ان الشريعة هل هي امر ذهني
٥٦٥	•	٣	•	في ان الفرض من الشريعة هل هو دائماً المصلحة العامة
٥٦٦	•	٤	•	هل عقل كل عاقل شارع
٥٦٨	•	المبحث	المبحث	في ان اذاعة الشريعة هل هي من حقيقتها
•	•	١	الفصل	المبحث الحادي والتسعون في اختلاف الشرائع وفيه ٦ فصول
٥٦٩	•	٢	•	هل يوجد شرعية ازلية
٥٧١	•	٣	•	هل يوجد شرعية طبيعية
٥٧٣	•	٤	•	هل يوجد شرعية انسانية
٥٧٦	•	٥	•	هل مست الحاجة الى وجود شرعية المية
٥٧٨	•	٦	•	في ان الشريعة الالهية هل هي واحدة فقط
٥٨١	•	المبحث	المبحث	هل يوجد شرعية الشهوة
•	•	١	الفصل	المبحث الثاني والتسعون في معاللات الشريعة وفيه فصلان
٥٨٣	•	٢	•	في ان معلول الشريعة هل هو جبل الناس اختياراً
٥٨٦	•	المبحث	المبحث	هل ما يحيل للشريعة من الافعال صواب
•	•	١	الفصل	المبحث الثالث والتسعون في الشريعة الازلية وفيه ٦ فصول
٥٨٨	•	٢	•	في ان الشريعة الازلية هل هي الصورة النيا القائمة في عقل الله
٥٩٠	•	٣	•	في ان الشريعة الازلية هل هي معاملة للجميع
٥٩٣	•	٤	•	هل كل شرعية متفرعة عن الشريعة الازلية
٥٩٤	•	٥	•	في ان الضرورات والازليات هل هي خاضعة للشرعية الازلية
٥٩٦	•	٦	•	في ان الحوادث الطبيعية هل هي خاضعة للشرعية الازلية
•	•	•	•	في ان الاشياء الانسانية هل هي كلها خاضعة للشرعية الازلية

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. IV

DAR SADER Publishers
BEIRUT

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.



VOL. 4

BAR SADER Publishers
BEIRUT